

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA



**PROGRAMA DE DOCTORADO EN GEOGRAFÍA E
HISTORIA**

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**MUJERES TEJEDORAS: GÉNERO,
PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD Y
POLÍTICA PÚBLICA EN MANABÍ. UNA
MIRADA DECOLONIAL**

TESIS DOCTORAL

ALBA LILIANA MOREIRA PINARGOTE

TUTOR Y DIRECTOR: ELOY GÓMEZ PELLÓN

2021

En esta cadena de giros históricos, es otra ironía de la historia y también un juego de palabras, que lo que comenzó como un accidente —el descubrimiento de las Américas como las 'Indias Orientales— terminase dando nacimiento al Occidente. Colón, navegando hacia el oeste para alcanzar el este, terminó siendo el fundador del Occidente. Pero si algún día el Japón se convierte en el Oeste, y el Occidente de hoy retrocede al Oriente, entonces resultará que Colón realmente llegó, como él insistía, al Este.

Fernando Coronil, 1998.

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá, Lilian Pinargote Cobeña; si no fuera por su apoyo incondicional a lo largo de toda mi vida, este trabajo no hubiera sido posible. Cada uno de mis logros se los dedico.

A mi director de tesis, Eloy Gómez Pellón, que, además de ser un excelente director, ha sido un gran compañero en mi proceso de aprendizaje, siempre dispuesto a prestarme su consejo y su colaboración.

A todas las mujeres tejedoras de El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá, El Corozo de Río Chico y Pile, Montecristi, que me permitieron ingresar en sus espacios de trabajo y en sus hogares. Este trabajo es de ustedes.

A Sebastián Mosquera, Jorge González y Margarita Torres. El apoyo y la compañía de ustedes ha sido clave para mi modesta contribución desde este trabajo. Todo mi agradecimiento, hoy y siempre.

DEDICATORIA

A las mujeres más valientes: Lilian Pinargote, Miriam Pinargote, Mayra Perero, Amparo Pinargote y Estrella Cobeña.

A los que ya no están, pero en quienes pienso a diario.

ÍNDICE

LISTADO DE ABREVIATURAS.....	3
LISTADO DE GRÁFICOS, TABLAS Y FOTOGRAFÍAS	5
INTRODUCCIÓN	9
I. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	15
1.1.- El trazo ancestral del pueblo montuvio	15
1.1.1.- <i>La construcción del mestizaje.....</i>	<i>18</i>
1.1.2.- <i>La literatura acerca de la cultura montuvia y el sombrero de paja toquilla</i>	<i>24</i>
1.2.- Breve repaso de la ruralidad en el Ecuador y Manabí.....	27
1.2.1.- <i>La mujer rural en Ecuador y Manabí.....</i>	<i>34</i>
1.3.- Estudios rurales con perspectiva de género en el Ecuador	44
II. MARCO TEÓRICO	48
2.1.- El desarrollo/progreso: el mito de un ideal moral.....	48
2.2.- Pensar en la herencia colonial.....	58
2.2.1.- <i>Colonialidad y colonialismo.....</i>	<i>60</i>
2.2.2.- <i>Modernidad (es)</i>	<i>69</i>
2.3.- Perspectiva de género en el desarrollo.....	76
2.4.- Políticas públicas, desarrollo y género.....	98
2.5.- Patrimonio inmaterial, desarrollo y género	115
2.5.1 <i>Marco normativo para la salvaguardia de patrimonio inmaterial en el Ecuador.....</i>	<i>124</i>
2.6.- Abordaje antropológico.....	130
2.7.- Pensar en propuestas de metodología decolonial: hablando con mujeres tejedoras	137
III. DISEÑO METODOLÓGICO	141
3.1.- Sujetos de «estudio» y objetivos	141
3.2.- Método etnográfico y etnológico	145
3.3.- Técnica y herramientas de recolección de datos	148
3.3.1.- <i>Análisis de conversaciones (discurso).....</i>	<i>148</i>
3.3.2.- <i>Recolección de datos</i>	<i>149</i>
3.3.2.1.- <i>Marco referencial de observación y entrevistas</i>	<i>151</i>

3.3.2.2.- Revisión de la política pública.....	161
IV. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN.....	164
4.1.- El tejido de sombrero de paja toquilla	164
4.2.- Situación actual de las mujeres tejedoras en Manabí.....	184
4.2.1.- <i>Relatos etnográficos</i>	184
4.2.1.1.- Pile, Montecristi.....	184
4.2.1.2.- El Milagro de Picoazá.....	200
4.2.1.3.- San José de Picoazá.....	212
4.2.1.4.- El Corozo de Río de Chico.....	219
4.3.- Revisión de la política pública actual para mujeres rurales.....	238
4.3.1.- <i>Plan Nacional de Desarrollo</i>	240
4.3.2.- <i>Agenda Zonal 2017-2021</i>	259
4.3.3.- <i>Agenda Nacional de las Mujeres y Personas LGBTI 2018-2021</i>	261
4.3.5.- <i>Otras agendas nacionales</i>	266
4.3.6.- <i>Planes y agendas en Manabí</i>	266
4.3.7.- <i>Plan de Salvaguardia del Tejido Tradicional del Sombrero de Paja Toquilla</i>	269
4.4.- Discurso heteroglósico sobre el tejido: entre la tradición y la necesidad.....	271
4.5.- Desarrollo y progreso para mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla	278
V. CONCLUSIÓN.....	284
REFERENCIAS	294

LISTADO DE ABREVIATURAS

BM	Banco Mundial
CCPD	Consejos Cantonales de Protección de Derechos
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CIIU	Clasificación Ampliada de las Actividades Económicas
CNIG	Consejo Nacional para la Igualdad de Género
CNIPN	Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CODEPMOC	Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana y Zonas Subtropicales
CONAMU	Consejo Nacional de las Mujeres
DEL	Diccionario de la Lengua Española
ENEMDU	Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo
EPS	Economía Popular y Solidaria
ETN	Estrategia Territorial Nacional
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación
FMI	Fondo Monetario Internacional
GAD	Gobiernos Autónomos Descentralizados
GED	Género en el Desarrollo
GyD	Género y Desarrollo
IESS	Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social
IDH	Índice de Desarrollo Humano
IDH-D	Índice de Desarrollo Humano ajustado por la Desigualdad
IGM	Instituto Geográfico Militar del Ecuador
INEC	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
INPC	Instituto Nacional de Patrimonio Cultural
IPM	Índice de Pobreza Multidimensional
ISIP	Instituto Superior de Investigación y Posgrado
ISSFA	Instituto de Seguridad Social de las Fuerzas Armadas

ISSPOL	Instituto de Seguridad Social de la Policía Nacional
LOIV	Ley Orgánica Integral para la Prevención y Erradicación de la Violencia contra las Mujeres
MAM	Mecanismos para el Adelanto de la Mujer
MAG	Ministerio de Agricultura y Ganadería
MAGAP	Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca
MCD	Modernidad, Colonialidad, Decolonialidad
MED	Mujer en el Desarrollo
MyD	Mujer y Desarrollo
ODS	Objetivos de Desarrollo Sostenible
ONU	Organización de Naciones Unidas
PEA	Población Económicamente Activa
PDyOT	Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial
PIB	Producto Interno Bruto
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
RUA	Registro Único Artesanal
SECAP	Servicio Ecuatoriano de Capacitación Profesional
SENESCYT	Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación
SENPLADES	Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

LISTADO DE GRÁFICOS, TABLAS Y FOTOGRAFÍAS

GRÁFICOS

Gráfico 1.	Porcentaje de población ocupada por actividad económica en Manabí.
Gráfico 2.	Sectores de la economía, Ecuador.
Gráfico 3.	Estructura planes y programas nacionales.

TABLAS

Tabla 1.	Marco referencial de observación.
Tabla 2.	Detalle sociodemográfico de las personas entrevistadas.
Tabla 3.	Resumen sociodemográfico de las personas entrevistadas.
Tabla 4.	Entrevista semiestructurada.
Tabla 5.	Número de personas dedicadas al tejido de sombrero de paja toquilla en las localidades de El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá, El Corozo y Pile.
Tabla 6.	Aspectos significativos sobre la elaboración del tejido de sombrero de paja toquilla.
Tabla 7.	Tipo de tejido (finura) del sombrero y precio estándar, según localidad y según comprador.
Tabla 8.	Eje y objetivos del Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 9.	Eje 1, objetivo 1 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 10.	Eje 1, objetivo 1 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 11.	Eje 1, objetivo 2 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 12.	Eje 1, objetivo 2 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 13.	Eje 1, objetivo 3 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 14.	Eje 1, objetivo 3 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 15.	Eje 2, objetivo 4 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 16.	Eje 2, objetivo 4 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Tabla 17.	Eje 2, objetivo 5 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 18.	Eje 2, objetivo 5 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 19.	Eje 2, objetivo 6 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 20.	Eje 2, objetivo 6 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.
Tabla 21.	FODA Tejido de sombrero de paja toquilla.
Tabla 22.	Identificación de relaciones de género en el territorio.

FOTOGRAFÍAS

Imagen 1.	Mapa del Ecuador.
Imagen 2.	Mapa de la provincia de Manabí.
Imagen 3.	Figurines de las culturas Bahía y Manteña (Manabí).
Imagen 4.	Toquillales y preparación de la paja toquilla.
Imagen 5.	Corona del sombrero de paja toquilla.
Imagen 6.	Elaboración del sombrero con y sin horma.
Imagen 7.	Elaboración de la falda del sombrero.
Imagen 8.	Sombrero sin acabar.
Imagen 9.	Sombreros sin acabar y acabados.
Imagen 10.	Mujeres de la Asociación Aso Mana Pile tejiendo pulseras.
Imagen 11.	Mujeres de la asociación Aso Mana Pile, elaborando aretes.
Imagen 12.	Mujeres de la asociación Aso Mana Pile elaborando pulseras.
Imagen 13.	Reunión mujeres de la asociación Aso Arte.
Imagen 14.	Caja y etiqueta de los sombreros marca Picoazá Quality.
Imagen 15.	Sombreros terminados, marca Picoazá Quality.
Imagen 16.	Mujer tejedora en el taller de Aso Arte.
Imagen 17.	Mujeres terminando la falda del sombrero en Aso Arte.
Imagen 18.	Mujeres de Aso Arte finalizando los sombreros.

Imagen 19.	Margarita García finalizando la falda de un sombrero y Ana Palma elaborando la corona de un sombrero.
Imagen 20.	Máquina de coser y prensadora de Aso Arte.
Imagen 21.	Mujeres tejiendo la falda de un sombrero sin horma y con horma.
Imagen 22.	Ana Palma midiendo la finura de los sombreros en San José.
Imagen 23.	Mujeres de San José pasando la prueba práctica para la certificación como artesanas.
Imagen 24.	Mujeres de El Corozo tejiendo sin horma.
Imagen 25.	Mujeres de El Corozo tejiendo sin horma.
Imagen 26.	Mujeres de El Corozo tejiendo sombreros.
Imagen 27.	Margarita García en el taller de Aso Arte.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación versa en torno a la siguiente pregunta: ¿cuáles son los discursos de identidad y cultura de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, asociados al paradigma de desarrollo y progreso, y qué prácticas emplean en la actualidad? Siendo el grupo de mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, de cuatro localidades de la provincia de Manabí, las personas escogidas como «sujetos» de estudio. En el presente trabajo resulta necesario identificar y comprender de manera integral los discursos y las prácticas actuales de las mujeres tejedoras en relación al paradigma de desarrollo y progreso. Para ello, se aborda el problema de investigación desde cuatro ejes de análisis: el desarrollo, el género, el patrimonio inmaterial y las políticas públicas. El objetivo general es analizar el discurso y las prácticas actuales que las mujeres tejedoras, autodefinidas étnicamente, en su mayoría, como *montuvias* (aunque también las mujeres *cholas*, en algunas zonas de la provincia de Manabí, se dedican al tejido de sombrero), tienen frente a la principal actividad económica que realizan, es decir, el tejido de sombreros de paja toquilla.

Es importante señalar, brevemente, que en Manabí conviven dos identidades étnicas: la cultura montuvia y la cultura chola. La cultura montuvia se asocia a la persona campesina de la Costa, principalmente de las provincias de Manabí, Guayas y Los Ríos (no ocurre lo mismo con la provincia de Esmeraldas que, aunque es de la Costa, es étnicamente afrodescendiente). El pueblo montuvio reconoce su mestizaje entre las raíces indígenas locales¹ y la herencia

¹ Es importante señalar que los pueblos indígenas en el territorio actual del Ecuador fueron diversos. Se conoce mayoritariamente al Imperio Inca, que habitaba, principalmente en la Sierra norte, no obstante, al interior del Imperio coexistían otros pueblos. En la actual provincia de Manabí, a la llegada de los españoles, se encontraba el pueblo Manta o también conocido como Manteño. En el sur, en la actual provincia de Santa Elena, habitaba el pueblo Huancavilca. La relación comercial de estos dos pueblos fue significativa, por lo que suelen estar relacionados estos dos pueblos como Manteño-Huancavilca (Álvarez, 2002).

biológica blanca; es rural y se dedica, de manera general, a actividades agrícolas, comerciales y de elaboración de artesanía. En cambio, el pueblo cholo, que aún no cuenta con reconocimiento dentro de las categorías étnicas del país², es la población de la Costa (de las provincias de Manabí, Santa Elena, Guayas, Los Ríos, y El Oro) que se autoidentifica, también, con herencia indígena y blanca, pero que se dedica principalmente a la pesca. La población chola, al igual que la montuvia, se desempeña en actividades comerciales y de elaboración de artesanía. De hecho, es significativo que tanto mujeres montuvias como cholas son reconocidas por la elaboración del sombrero de paja toquilla. No obstante, en las localidades donde la autora realizó esta investigación, las mujeres se autoidentificaron únicamente como montuvias. Tal y como señala David Macías Barrés (2020) estos dos grupos étnicos costeos «suelen ser confundidos sobre todo por las personas que no habitan en la inmediatez de los espacios geográficos ocupados por estos, es decir, la franja costera en el caso de los cholos costeos y las zonas ribereñas en el caso de los montuvios» (Macías Barrés, 2020, p. 72). Existen pocas investigaciones que profundicen en esta diferenciación étnica, no obstante, resulta relevante, para los efectos del presente trabajo, aclarar que al pueblo montuvio se lo reconoce como el pueblo descendiente de la cultura cayapa-colorado; y al pueblo cholo, como el pueblo descendiente de la cultura ancestral manteña-huancavilca (Macías Barrés, 2014).

Existen pocos estudios académicos que aborden la cuestión del mestizaje aplicado al pueblo montuvio en el Ecuador, con perspectiva de género y que no sean con enfoque literario o folclórico. El pueblo montuvio, según el Diccionario de la Lengua Española

² En el 2019, la Federación del Pueblo Cholo del Ecuador (Fenapuchodec) solicitó formalmente al presidente Lenin Moreno la incorporación del grupo étnico en la Constitución, además, solicitó que en el censo poblacional de 2020 se incluya la categoría «cholo/a» en el listado de autoidentificación étnica. Véase: <https://m.lahora.com.ec/imbabura-carchi/noticia/1102288184/cholos-formalizaron-peticiones-a-moreno> y <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-2020-inec-dialoga-con-lideres-del-pueblo-cholo/>

(DLE), es el campesino/a de la Costa ecuatoriana. Los estudios etnohistóricos de la provincia describen al montuvio/a como un mestizo/a de la Costa, que en el proceso de colonización se refugió en las montañas, construyendo una identidad diferenciada respecto al mestizo de las zonas urbanas, sobre todo por sus costumbres, dialecto y por su dedicación al campo.

En la presente investigación se reconoce la importancia de los estudios sobre las poblaciones indígenas y afrodescendientes en el Ecuador; no obstante, los estudios sobre los montuvios y en especial sobre montuvias han sido menos abordadas por la Academia. Por este motivo, la autora realiza un ejercicio de auto-reflexión académica en tanto que mujer ecuatoriana, y a su vez, reconoce que el alcance de la investigación es de una primera aproximación etnográfica a un grupo social históricamente invisibilizado, el cual ha merecido escasa atención desde los estudios de la antropología del desarrollo y los estudios de género. Ante lo expuesto, la autora se suscribe a las palabras de Witold Jacorzynski (2004) en la obra *Crepúsculo de los ídolos*: la voz del antropólogo/a es una, mas no la única voz, en el coro de la multivocidad.

Este trabajo se nutre de la teoría decolonial y de demás teorías críticas de la modernidad e incorpora de manera transversal la perspectiva de género decolonial. En las siguientes líneas el imperativo es cuestionar todo aquello que se pretende construir y reproducir como pensamiento homogeneizador y universal. Cuando se habla de cultura, se hace referencia a un proceso continuo en el que se encuentran los diferentes actores de la sociedad: la deconstrucción y construcción simultánea de nuevos paradigmas. Es un proceso en sí mismo, porque la cultura es esencialmente dinámica, que, responde a elementos simbólicos, tradiciones, costumbres, creencias, pero también responde a las condiciones de vida de las

personas, en momentos determinados y en relación a su espacio y territorio, tal y como se analiza en esta investigación.

Este trabajo cuenta con cuatro capítulos. En el primero se realiza una revisión breve de las principales teorías críticas en torno al paradigma de desarrollo y progreso, que permite vehicular la atención a cuestionamientos tales como ¿qué significa vivir en desarrollo?, ¿por qué es necesario desarrollarse y en qué medida?, ¿cómo se consigue el desarrollo? La aproximación conceptual traza las líneas principales para la comprensión del discurso hegemónico, instaurado en el imaginario colectivo, como un ideal moral en la configuración económica, social y política de las sociedades; como concepto, teoría y práctica. Esta propuesta se enmarca en los estudios sobre el desarrollo que cuestionan el concepto y plantean no sólo alternativas a ello, sino la deconstrucción misma de la idea de desarrollar las sociedades hacia algo superior. Asimismo, se realiza una aproximación al concepto de patrimonio inmaterial, género y política pública.

En el segundo capítulo se aborda el estado actual de los estudios sobre la cultura montuvia, se realiza un repaso breve sobre el trazo histórico de este pueblo y la construcción del mestizaje en el contexto manabita³. Es una mirada hacia el pasado colonial, pero a su vez sobre la situación actual, en tanto que pueblo étnicamente reconocido desde el 2010. Se presenta, además, una aproximación a la ruralidad del Ecuador y de Manabí, con perspectiva de género. Se realiza una contextualización de la ruralidad, prestando especial atención al

³ El término *manabita* es el gentilicio de la provincia de Manabí.

tradicional tejido de sombrero de paja toquilla. Este análisis aporta una reflexión sobre el rol que cumplen las mujeres tejedoras en la economía local.

En el tercer capítulo se presenta el diseño de investigación y la propuesta de discusión respecto a la pregunta planteada. Además, se realiza una propuesta de feminismo situado en relación al género y los demás ejes de análisis (patrimonio inmaterial, desarrollo y políticas públicas). Por último, en el cuarto capítulo se relatan los discursos de las mujeres tejedoras, y se analiza la política pública en el Ecuador respecto al modelo de desarrollo actual, plasmado en los principales documentos de la política pública nacional, tales como el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida, agendas nacionales, planes provinciales y programas concretos en la provincia de Manabí, para luego comparar dichas políticas con la situación actual de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, a través de sus propias experiencias. Estos relatos hacen parte del trabajo de campo realizado a lo largo de los años 2018 y 2019 en las localidades de Pile (Montecristi), El Milagro de Picoazá (Portoviejo), San José de Picoazá (Portoviejo) y El Corozo de Río Chico (Portoviejo).

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

[...] *el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado*

(Césaire, 2006, p. 48).

1.1.- El trazo ancestral del pueblo montuvio

El conocimiento hasta ahora adquirido permite afirmar que el *montuvio* es el individuo que se dedica a la agricultura y/o a la ganadería, que vive en casas rústicas de piso de madera, paredes de caña guadua y techo de paja. El montuvio se caracteriza, además, por sus costumbres, dialecto y carácter (Paredes Ramírez, 2008). Asimismo, se le atribuye una ferviente devoción católica, destreza en el montaje a caballo, el rodeo y su capacidad de expresión oral. De hecho, los aspectos que más han llamado la atención de la academia son la riqueza cultural a través de los amorfinos, los cuentos, las leyendas, los chigualos⁴, los contrapuntos⁵, entre otros. Estas características no son exclusivas de los *montuvios* ecuatorianos⁶, sin embargo, en el contexto nacional se reconoce particularmente a este grupo por dichas expresiones culturales.

Ramiro Molina (2018) apunta que el término *montubio*⁷, escrito así inicialmente, es utilizado en Perú y en el Ecuador, de manera despectiva «para denigrar la imagen y personalidad del campesino montañero y agricultor común, del pequeño finquero, del peón asalariado, del

⁴ Coplas, cantos y juegos de ronda en época navideña. Contiene elementos de la religión católica y tradiciones paganas. Esta fiesta, en algunas zonas rurales donde todavía se practica, puede extenderse hasta febrero. Incluye cena, dulces, bebidas fermentadas y la designación de priostes o padrinos.

⁵ Desafío de dos o más poetas populares.

⁶ Se aprecian similitudes con los grupos sociales agricultores y ganaderos de países como Colombia, Cuba (guajiros), Venezuela (llanero), Puerto Rico (jíbaro), México (charro), Chile (huaso), Argentina y Uruguay (gaucho), Perú (montubio) u otros países (campesino) (Molina, 2018, p. 45).

⁷ La autora utiliza la cursiva porque actualmente no se recomienda la escritura con «b» sino con «v», debido a la connotación del término.

campesino sin tierra, del indio andino que se integró a las montañas manabitas» (p. 44). Lo *montubio* tiene origen en el indígena recluido en la montaña tras la llegada de los españoles. Actualmente, es empleado (montuvio/a), de manera general, al campesino/a de la Costa, que se dedica a la agricultura y a la ganadería, principalmente.

Lo que en la actualidad se define como montuvio, tiene sus raíces en un vocablo menos amigable, tal y como se ha señalado, recogido en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española desde 1927: *montubio/montubia*. Este término hacía alusión a la persona que pertenece y se cría en el campo o la montaña y, que además es grosero/a en su comportamiento —derivado del vocablo *montaraz*⁸— y que carece de educación. El término «montubio» ha sido utilizado (y se mantiene hasta la actualidad) por los individuos urbanos para ironizar y ridiculizar a los campesinos recién llegados a las ciudades (Espinosa Apolo, 2000).

El cambio a «montuvio», con «v» se empieza a gestar en 2004, cuando el periodista y académico manabita⁹ Ángel Loor Giler empieza las gestiones para solicitar la modificación de dicha acepción en el diccionario. Se trató de un cambio gramatical y semántico considerable. Propuso que el campesino/a de la Costa (*montubio/a* hasta el momento) dejara de ser visto de manera despectiva, por lo que se propuso el nuevo vocablo con «v», de manera que, el término nuevo, tendría una acepción neutra. Diez años después, en la publicación de la vigésimo tercera edición del diccionario, presentada en 2014, aparece el nuevo significado de manera exclusiva para el caso ecuatoriano. Ahora montuvio/montuvia es el campesino de la Costa (Molina, 2018). El cambio de grafía, de la «b» a la «v», quedó establecido en 2014, y significó un nuevo comienzo a nivel simbólico para este grupo cultural. Actualmente, se aconseja la utilización del

⁸ De manera particular para Ecuador, Guatemala y México.

⁹ El gentilicio *manabita* corresponde a las personas nacidas en la provincia de Manabí.

término con la letra «v»; no obstante, todavía es habitual que se encuentre expresada con la grafía anterior, lo que se considera una expresión ofensiva.

En el año 2001, algunos grupos de montuvios efectuaron una huelga de hambre, a partir de la cual, el entonces presidente de la República, Alfredo Palacio, firmó el Decreto Ejecutivo 1394 en el que disponía la creación del Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana y Zonas Subtropicales (CODEPMOC). Unos años después, la Constitución de 2008, en el artículo 56, incluyó a este grupo cultural entre las nacionalidades, pueblos y comunas, en el marco de un país que se reconoce a sí mismo, en el artículo 1, como un Estado intercultural y plurinacional.

A partir de entonces, se ha podido consolidar información oficial sobre este pueblo. De hecho, el INEC incluyó esta categoría étnica en el último censo efectuado en el 2010. El resultado fue que el 7.4 por ciento de la población ecuatoriana y un 19 por ciento de los manabitas se autoidentificaron como *montubios*. Del 1 070 728 de pobladores autodefinidos como montuvios, el 53,3 por ciento son hombres y el 46,7 por ciento son mujeres (INEC, 2011a).

El montuvio que hoy conocemos tiene un trazo ancestral reconocible, Ramiro Molina (2018) así como Libertad Regalado (2016) señalan que es el descendiente de aquellos indígenas que, tras la llegada y actuación de los españoles, se refugió en las montañas. El primer registro escrito sobre el *pueblo montubio*, del cual se tiene conocimiento, es el libro *Narración histórica y descriptiva de veinte años de residencia en Sudamérica*, de William Bennet Stevenson. A partir de aquí, lo que ha conseguido producir la literatura, sobre la oralidad y las formas de expresión del *montubio*, es considerable. No obstante, poco se ha escrito sobre su origen histórico y sobre

la construcción, incluso actual, de su identidad cultural y política, desde una mirada antropológico y/o sociológica.

Por su parte, Libertad Regalado (2016) señala que lo que hoy conocemos como cultura *montuvia* tiene sus raíces en el grupo de *indios*¹⁰ que se opuso a las distintas formas de opresión que ejercían los españoles en la época colonial. «Se negaron a realizar trabajos que los consideraban denigrantes, al pago excesivo de tributos [...]» (p. 183). Prefirieron huir a la montaña, aunque ello significara la pérdida de su entorno físico y social. Estos *indios de montaña* forjaron lo *montuvio*, mientras que «los que se quedaron junto al mar, los cholos, siguieron realizando su práctica milenaria de extraer del mar sus frutos, de comercializar sus productos con los otros pueblos [...]» (p. 183).

1.1.1- La construcción del mestizaje

Caracterizar al montuvio en el Ecuador implica cuestionarse la construcción misma del mestizaje. Molina (2018) señala que producto de la colonización, tras el emparejamiento de los españoles con mujeres autóctonas, se originó, entre otras¹¹, una nueva etnia denominada *mestiza*. Estos nuevos grupos culturales, según el historiador, que nacen de la mezcla con el/la indígena pescador/a y con el/la indígena *de montaña*, surgen las dos etnias representativas de

¹⁰ La categoría *indio* se emplea en cursiva para resaltar su uso en los textos de carácter histórico. Es una categoría supraétnica que no denota ninguna especificidad sino la condición misma de colonizado y la relación colonial (Bonfil Batalla, 2019). «A lo largo de cinco siglos han variado los contenidos significativos del concepto indio o indígena, que suplantó al de bárbaro en América. El imaginario ha cambiado desde la conocida polémica entre Bartolomé de Las Casas y el jurista Juan Ginés de Sepúlveda en la que se cuestionó si la condición del indio era salvaje o humana, o si se debía asumir el concepto indio construido por el indigenismo de Estado». (Barabas, 2000, p. 9). Coincido con Alicia Barabas en que el imaginario sobre el *indio* o *bárbaro* no ha cambiado, sino que constituye un elemento estructural del racismo. La categoría de *indio* o *india* no existía antes del siglo XVI, por lo que la colonización constituyó a este sujeto histórico en todas las poblaciones prehispánicas, homogenizándolas y borrando de manera paulatina sus diferencias (Martínez B, Gallardo y Martínez C., 2002; Zapata, 2011).

¹¹ Véase el mulato, el zambo, entre otras categorías coloniales.

la Costa manabita: los *cholos*¹² y los *montuvios*. El mestizaje trae consigo configuraciones culturales diferenciadoras para todos los estratos sociales. En territorio de las Américas, el *criollo* o también conocido como *indiano*, es el que ocupa, posteriormente, los cargos destinados a la organización social, política y económica de los pueblos, junto con los españoles. Este *criollo* es un hijo o hija de madre y padre español, pero nacido en América.

En Manabí¹³, a lo largo de los siglos, los pueblos indígenas de esta región también fueron perdiendo costumbres y tradiciones ancestrales, se refugiaron en la montaña y empezaron a vivir de lo que les proporcionaba la tierra. Las culturas que habitaban estos territorios a la llegada de los españoles (cancebinos o manteños) fueron desapareciendo¹⁴. El montuvio

¹² Las primeras evidencias del uso de esta palabra provienen de finales del S. XVI, por los cronistas Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala. Garcilaso de la Vega lo usó para describir al hijo o hija producto de una relación entre una persona negra y una india; Guamán Poma, para al hijo o hija de una español o negro con una mujer indígena (Espinosa Apolo, 2003). Actualmente, las categorías *cholo* o *chola* suelen ser empleadas en el lenguaje coloquial para menospreciar a una persona, de hecho, en la región andina se utiliza el verbo *cholear* con estos fines. El Diccionario de la Lengua Española recoge este verbo como «tratar a alguien despectivamente». Aunque está recogida esta entrada para el caso peruano, también se emplea de esta manera en el Ecuador. En general, mencionar que alguien es *cholo* o *chola* suele estar asociado, además, con tener mal gusto. Adicionalmente, la categoría *chola* en el Ecuador también se encuentra asociada con la mujer mestiza de la ciudad de Cuenca (provincia del Azuay, Sierra sur); el término en esta zona geográfica se emplea únicamente para las mujeres. Según Diego Arteaga (2007) la *chola cuencana* es la mujer mestiza que usaba vestimenta de indígena (*india*) durante la época colonial; en el siglo XVII se asoció el término a la mujer indígena que trabajaba en el servicio doméstico; a partir de la época republicana su uso fue desapareciendo. Actualmente, se emplea para la mujer campesina de esta zona, dedicada principalmente a la agricultura; no obstante, en algunos sectores de la ciudad (Cuenca), es despectivo usar este término. A su vez, de manera contradictoria, en las fiestas de la ciudad se suele elegir a la *chola cuencana* en un certamen de belleza, en el cual las mujeres usan refinados *trajes típicos* (Tenesaca Castillo, 2016). Para complejizar aún más esta categoría, es importante señalar que el término *cholo* se usa (para los hombres) en la provincia del Cañar para indicar que un *indio* ha dado sus primeros pasos hacia el mestizaje cultural. En otras provincias de la Sierra, se usa el diminutivo *cholito* o *cholita* como expresión de afecto (Arteaga, 2007).

¹³ En 1841, la etnicidad en la Costa mostraba claras diferencias respecto a la Sierra (norte y sur), así como de la Amazonía. En las provincias de la Costa (Guayaquil y Manabí), los observadores de la época distinguieron cuatro grupos étnicos: 1) los blancos y los mestizos (que fueron vistos como un solo grupo dominante, reconocidos posteriormente como *blancomestizos*); 2) los cholos (que eran los *indios* sin idioma ancestral); 3) los pardos (constituidos por los mulatos, zambos, negros libres y libertos); y, 4) los esclavos (Ramón Valarezo, 2004).

¹⁴ En lo que se conoce actualmente como Manabí, en Ecuador, habitaron los Manteños, desde el año 1380 a. C hasta el 1530 d. C. Su organización estatal (diferente a la de las otras regiones del territorio de Ecuador) consistía en su poder económico y político, caracterizado por su condición de mercaderes a larga distancia, lo que les permitió dominar el medioambiente regional. El dominio del mar y de las rutas marítimas se consolidó durante el periodo señalado anteriormente, no obstante, se inició desde el Periodo Formativo Temprano, de la sociedad Valdivia (3600 hasta 3200 a. C.). A la cultura Manteña se le atribuye el uso del bivalvo (molusco acuático marítimo) *Spondylus princeps* en ritos

construyó su identidad a partir de la cultura española impuesta con retazos de las costumbres autóctonas; adoptó la religión para sobrevivir, pero preservó algunas creencias propias (sincretismo religioso). Mantuvo su cualidad de comerciante y agricultor, y potenció sus habilidades como ganadero, artesano, entre otras. El montuvio, por lo tanto, nace de indígena y europeo; se adapta a la geografía y se relaciona de manera directa con el sistema de hacienda (Molina, 2018). Este mestizaje se afianza en función de dos rasgos culturales particulares: la religión católica y el uso en forma exclusiva del idioma español (Espinosa Apolo, 2000).

Los españoles fundaron ciudades, organizaron y administraron el territorio con una lógica de blanqueamiento. Al fundar las principales ciudades, los indígenas eran enviados a pueblos específicos para *indios*; a esta segregación se la denominó *reducciones*. Sin distinción, al igual que trajeron esclavos desde África, a los indígenas los dividieron y excluyeron. Otros, prefirieron huir. Las reducciones consistieron en territorios excluyentes, en los cuales únicamente habitaban *indios*. El propósito, dentro de la lógica de los *pueblos de indios*, era la facilidad en la recaudación de tributos, además del reparto de mercaderías que llevaban a cabo los corregidores sin control, para que los doctrineros y otros eclesiásticos pidieran las primicias y los diezmos, así como también el adoctrinamiento y la evangelización de los *indios* (Regalado, 2016). Asimismo, Silvia Álvarez (1988) señala que las reducciones permiten mantener a la población indígena controlada y centralizada. Este mismo proceso institucional implica un control en la «comercialización de productos, tales como los sombreros de paja toquilla, cobertores de mocora, pita y zarzaparrilla, que más tarde daría paso a otro proceso: el de la defensa y recuperación de sus tierras mediante títulos reales» (Regalado, 2016, p. 162). Por lo

propiciatorios de la lluvia (heredado de la cultura Valdivia) y a través de éste (el bivalvo y otros materiales con valor de intercambio, de uso, y de prestigio) la relación con otras culturas de Mesoamérica (Marcos Pino, 2006).

tanto, las principales ciudades fundadas por los españoles representan la *blanquitud*, y las reducciones lo *indio*.

Jonathan D. Hill y Susan K. Staats (2002), en *Redelineando el curso de la historia: Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos*, señalan que en las nuevas repúblicas del siglo XIX se definieron a las colectividades indígenas como grupos marginalizados y atrasados, precisamente porque su existencia amenazaba el nuevo orden social y el progreso (de la época). Por ejemplo, la Ley de 30 de julio de 1824, *Métodos para civilizar a los indios salvajes*, en la República de la Gran Colombia, brindó, entre otros beneficios, tierras a grupos indígenas, siempre y cuando aceptaran renunciar a sus creencias y costumbres no cristianas; si aceptaban, además estarían exentos de la conscripción militar. Esto es una muestra de cómo los nuevos Estados-nación empujaron a los pueblos indígenas en dos direcciones divergentes: 1) la asimilación dentro del nuevo orden político-racial, abandonando sus costumbres y formas de vida; o, 2) la exclusión, en el caso de rechazar las disposiciones. A estas personas se las consideraba salvajes (Hill y Staats, 2002)¹⁵. En la construcción de los nuevos Estados nacionales los pueblos indígenas tuvieron poca o ninguna intervención, de hecho, el proceso fue profundamente excluyente (Zapata, 2011; Ayala Mora, 2008). Durante el periodo colonial, según Ramón Valarezo (2004), las órdenes religiosas hicieron un enorme esfuerzo por difundir el quichua, como lengua de los *indios*, aunque en el siglo XVI se reconocían al menos cinco lenguas diferentes. La catequesis en español y en quichua desplazó progresivamente y provocó

¹⁵ En este apartado no se pretende realizar una revisión exhaustiva sobre el mestizaje en Ecuador o en América Latina, no obstante, se considera necesario apuntar que existe una amplia bibliografía que señala los aspectos conflictivos y contradictorios de las situaciones coloniales y neocoloniales, debido a que se identifican de manera simultánea procesos de inclusión y exclusión de los pueblos colonizados con las relaciones de poder, en los Estados coloniales y nacionales (Hill y Staats, 2002).

la paulatina desaparición de idiomas tales como: el palta, el cañari, el puruha, la lengua cara, la lengua de los pastos, la lengua «marinera» de la Costa (Ramón Valarezo, 2004). El proceso de colonización, y la posterior construcción del Estado-nación ecuatoriano, se asentó sobre la base de la homogenización; los pueblos prehispánicos perdieron su identidad diferenciada y todos pasaron a ser únicamente *indios*. En el territorio actual del Ecuador se reconocen 18 pueblos indígenas y 14 nacionalidades. Una de las principales consecuencias de este proceso de homogenización, según José Luis Martínez C., Vivian Gallardo y Nelson Martínez B. (2002), es que las diferentes identidades indígenas se rearticulaban con base en una conceptualización predeterminada de lo que era *ser indio*.

Sumando a lo anterior, en la época de la conquista se incorporó un nuevo grupo étnico, es decir, los africanos, que fueron traídos en condición de esclavos. Estos nuevos integrantes también eran diversos; y, en los lugares de llegada tuvieron que homogenizarse o fundirse con los pueblos locales. Por lo tanto, posteriormente, en la construcción del Estado-nación ecuatoriano, integrados por pueblos indígenas diversos, africanos y afrodescendientes homogenizados, mestizos y blancos, se desarrollaron formas de racismo y exclusión desde los grupos dominantes, y también entre los grupos subalternos, que complejizaron (hasta la actualidad) las formas de convivencia pluricultural y multiétnica (Ramón Valarezo, 2004). De la época colonial se desprenden prácticas políticas, culturales e incluso económicas que perduran hasta la actualidad (colonialismo interno), ligadas a los fenómenos que se instauraron en las poblaciones nativas y que no fueron eliminadas con la construcción del nuevo Estado-nación, sino más bien afianzadas. Según Pablo González Casanova (2006), los pueblos, minorías o naciones colonizados sufren condiciones semejantes a las que vivían en el colonialismo. Los pueblos subalternizados se encuentran, actualmente, en situación de

desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran. En este sentido, el mestizaje no eliminó el conflicto étnico ni racial, debido a que el mundo indígena y negro, así como el mestizo, cholo o mulato, sigue ocupando una posición de inferioridad respecto al blanco (Kingman, 2002); asimismo, el mestizaje acentuó los discursos raciales sobre el otro (Ribadeneira Suárez, 2001).

En la construcción de lo que hoy se conoce como Ecuador los habitantes de este territorio tuvieron que crear una nueva ficción, que, desde la identidad y unión cultural, le diera sentido a la nueva República. En suma, dos grupos sociales son los protagonistas de la reciente organización política, económica y social: los *blancos indianos-criollos* y los *indios mestizados con dinero* (Molina, 2018). En este proceso quedan excluidos los *negros*, que seguían siendo esclavizados, y los indígenas, que se refugiaron en las montañas o servían de peones o como conciertos¹⁶. El mestizo¹⁷, que, al poco tiempo, será aparentemente mayoritario en población, empieza a cimentar las bases de su identidad cultural, tanto en la región de la Sierra como de la Costa, con ciertas características diferenciadoras. Un mestizaje convulso que continúa inventándose entre la herencia colonial española y los rastros indígenas desvanecidos. Cabe

¹⁶ El concertaje, según Hernán Ibarra (2010) fue un grupo de formas de relaciones laborales, a lo largo del siglo XIX, cercanas al trabajo asalariado o combinadas con este. El concertaje implica dos tipos de trabajadores: el huasipunguero (dotado de un lote de tierra y residente en la hacienda) y el peón (que no reside en la hacienda y cumple con días de trabajo a la semana). En términos generales, el concertaje fue un mecanismo de endeudamiento progresivo del *indio* con el hacendado. Los indios acumulaban deudas al recibir bienes de consumo por parte de la hacienda, en la que estaban obligados a trabajar. Al no poder pagar las deudas, éstas se transmitían de una generación a otra. Este mecanismo garantizó el trabajo de los indios en las haciendas por deudas inevitables (Botero Villegas, 2008).

¹⁷ En palabras de Ramiro Molina (2018) el/la mestizo/a en Manabí se construye en base al desligue de su ancestralidad, el desvinculo de su realidad histórica, su rechazo a la identidad étnica y el afán de sobrevivencia en el mundo de los *blancos*. Se convierte en un individuo sin conciencia e identidad clara, que, en el Siglo XXI, tras los diferentes intentos de resaltar la cultura montuvia como propia, empieza a revivir de manera particular su aparente herencia indígena extrapolando lo típicamente rural (montuvio) a lo urbano, y reflejando desde esferas como el arte y/o la apropiación de ciertos espacios de visibilización política lo que caracteriza al manabita, como por ejemplo la declaración en 2004 del mes del *manabitismo* (Véase: <http://www.manabi.gob.ec/580-fechas-junio-mes-del-manabitismo.html>). Sin duda, este análisis merece una dedicación más amplia en futuras investigaciones.

mentar que lo *mestizo*, en la época colonial, tenía una consideración de menosprecio, tanto en territorio de las Américas como en España. Este nuevo grupo social va construyendo su identidad propia con base en esa herencia histórica y en relación a aquello que emprende, para posteriormente hacer de esa misma identidad los cimientos de todas sus demandas. Existe, por lo tanto, un proceso de apropiación (Molina, 2018).

1.1.2.- La literatura acerca de la cultura montuvia y el sombrero de paja toquilla

Acerca de los pueblos ancestrales en Manabí, la cultura montuvia y sobre el blanco/mestizo se ha escrito bastante desde la historia y la etnohistoria, así como en la literatura, sobre todo la literatura costumbrista o de realismo social¹⁸, pero resulta escasa la producción académica desde una mirada antropológica que mire con mayor detenimiento la construcción cultural montuvia, más allá de las expresiones artísticas (*folklore*) y rastros aborígenes; así como el tejido de sombrero de paja toquilla con perspectiva de género. A continuación, se resaltan algunas de las obras que se han considerado de mayor relevancia. En ningún caso pretende ser un listado de títulos exhaustivo, sino más bien un breve repaso de lo que se ha considerado notable para ejemplificar lo escrito sobre la cultura montuvia y sus rasgos esenciales.

De los aportes históricos cabe mencionar —además de los autores Ramiro Molina (2018) y Libertad Regalado (2016)— a Tatiana Hidrovo Quiñónez (2005, 2007), sobre todo por sus contribuciones en Historia de Manta, en la Región de Manabí, Tomo I y II (2005); así como, también, a Jaime Alcívar Intriago (2018) por su libro sobre el origen de la ciudad de Portoviejo,

¹⁸ Este tipo de literatura se caracteriza por abarcar temáticas sociales del indígena, montuvio, mestizo y afrodescendiente, en forma de denuncia al trato o forma de vida de estos grupos sociales. Periodo aproximado de 1930 a 1945.

Ezio Garay Arellano (2010) por su artículo titulado «El montuvio: un mestizo–descendiente». Y Silvia Álvarez (2002), quien, en su obra *Etnicidades en la costa ecuatoriana* brinda grandes aportes sobre las reducciones y la identidad de los pueblos costeros, aunque centra parte de su atención en la Península de Santa Elena.

Por otra parte, Carmen Dueñas de Anhalzer (1983, 1991, 2010), realiza aportes sustanciales en su obra *Soberanía e insurrección en Manabí*, publicado en 1991, respecto al sombrero de paja toquilla y la economía de exportación. Asimismo, Maritza Aráuz en su artículo “El surgimiento de un sector medio indígena en la costa ecuatoriana (Jipijapa y Montecristi en la segunda mitad del siglo XVIII)” publicado en el 2004 señala que, en la provincia de Manabí, las ciudades de Jipijapa y Montecristi fueron claves en la exportación de productos propios de la zona, entre los que destaca el sombrero de paja toquilla, emblema actual de la cultura montuvia. Los productos eran: tabaco, café, arroz, cocos, pita (planta de la cual se extrae cabuya, una fibra que se utiliza para la elaboración de cordeles usados esencialmente en embarcaciones, redes, hamacas, albardas, entre otros; cera, maderas, maderas labradas, suelas y zarzaparrilla, corteza *curalotodo* durante el periodo colonial).

La actividad sombrerera de los jipijapenses se habría enraizado en la provincia de Portoviejo desde el año de 1630, cuando llegó a la provincia un criollo llamado Francisco Delgado, quien al observar la habilidad con que manejaban los nativos la fibra de palma para la elaboración de envoltura y cobertores, se le ocurrió hacer «tocas» para cubrir la cabeza. [...]. Las «toquillas», diminutivo de «tocas», se fecundaron y nacieron en Jipijapa y Montecristi. Pero la trascendencia de los sombreros a nivel comercial inicia a partir de las tres últimas décadas del siglo XVIII, cuando los sombreros empezaron a exportarse al Perú. [...]. En 1784 salen 4.238 sombreros de paja y en 1788 se exportan 17.299, a un peso cada uno. No hemos encontrado datos de exportación de sombreros antes de 1774 [...]. (Aráuz, 2004, pp. 9–10)

Desde la antropología sobresale el trabajo de Daniel Eric Bauer (2010) sobre el festival de la balsa manteña en tanto que tradición e identidad cultural en la costa manabita. Así como la obra de Willington Paredes Ramírez (2008) titulada *Aquí los montubios, allá la ciudad (razones del desencuentro campo-ciudad)*. Además, la tesis de maestría de Lucía Rivadeneira Suárez (2013) titulada *Los montubios: sujetos étnicos en construcción*, que ubica lo montuvio desde el reconocimiento estatal como pueblo en 2001. Aquí cabe un análisis más en detalle en la línea de lo presentado hasta el momento, y es que la identidad montuvia a pesar de alcanzar el reconocimiento político en el S. XXI tiene una clara herencia indígena, y es fruto también de la construcción mestiza/indígena según las evidencias etnohistóricas disponibles. Aunque se reconoce la carencia de investigaciones multidisciplinarias que relacionen historia, etnohistoria, arqueología y antropología. Desde una mirada también antropológica, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) ha publicado valiosos aportes sobre el tejido de sombrero de paja toquilla en tanto que patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Además, ha abanderado proyectos de vinculación con la comunidad que han permitido afianzar esta tradición a partir de una doble mirada; por un lado, preservar la cultura y, por otro lado, potenciar el tejido como actividad económica de relevancia, sobre todo en comunas como Pile (Montecristi-Manabí) que se han dedicado al tejido de sombrero de paja toquilla históricamente.

En el ámbito de la literatura, la cultura montuvia ha despertado un amplio interés, no solo por parte de novelistas sino de académicos de la literatura que han analizado al montuvio y a sus expresiones culturales y lingüísticas como diferenciadoras en el contexto ecuatoriano; véase el trabajo de David Macías Barres (2014) respecto al amorfino, o a Manuel de Jesús Álvarez (1994) en su obra *El montuvio y su música*, por citar unas de las tantas contribuciones.

Por otra parte, se encuentra el trabajo de Karem Roitman (2013) titulado *Mestizaje montubio: rompiendo y manteniendo esquema*, en el cual analiza la construcción del montuvio en el S. XXI, en el contexto de las élites de Guayaquil (provincia del Guayas). Resulta un gran aporte crítico sobre la lógica del mestizaje como una construcción homogénea en el Ecuador; no obstante, deja la posibilidad de ampliar su narrativa en futuros trabajos sobre el *montubio* en dicha provincia respecto al montuvio manabita.

1.2.- Breve repaso de la ruralidad en el Ecuador y Manabí

Son rurales en Ecuador todas aquellas áreas geográficas en donde la población vive dispersa en el campo y en pueblos y pequeñas ciudades de hasta 15000 habitantes, cuyos sistemas productivos están mayormente vinculados con la producción primaria: agricultura, ganadería, pesca, minería y forestación; así como también a actividades de transformación y de servicios para las actividades primarias; y la valoración de los paisajes y las condiciones naturales, tales como el turismo y la recreación, según señala el Atlas Rural del Ecuador (2017). Nótese que en esta descripción no se considera al trabajo artesanal (sector manufacturero)¹⁹, realizado a partir de fibras o recursos naturales (trabajo en tagua, coco, cabuya, paja toquilla entre otros), como propio de la zona rural. La mención a esta actividad económica es recogida en el análisis del turismo de las zonas rurales, como parte de la atracción y del desempeño de los lugareños, pero

¹⁹ Según el Manual de Usuario Clasificación Industrial Uniforme (CIIU) (INEC, 2010a), y el informe Clasificación Industrial Internacional Uniforme de todas las Actividades Económicas (CIIU), de las Naciones Unidas (ONU, 2009), las actividades manufactureras se incluyen en la categoría «C», que corresponde a «Industria Manufacturera». Esta clasificación agrupa a las actividades que se llevan a cabo a través de la transformación de materias primas procedentes de la agricultura, ganadería, silvicultura, pesca y explotación de minas y canteras, así como productos de otras actividades manufactureras. En el caso concreto del tejido de sombrero de paja toquilla, la Clasificación Ampliada de las Actividades Económicas (CIIU REV. 4.0) del INEC, reconoce a esta actividad en la categoría «Fabricación de gorros y sombreros (incluidos los de piel y paja toquilla)» con el código C1410.05. Para mayor información se puede consultar el siguiente enlace: <https://url2.cl/RZMDt>. En suma, la actividad manufacturera pertenece al sector secundario de la economía.

no es considerada una actividad económica representativa en sí misma, no al menos desde las instituciones gubernamentales.

El Atlas Rural apunta que el mundo rural ecuatoriano es diverso y requiere comprender la multitud de escenarios existentes, tales como el acceso al transporte, comunicaciones, servicios básicos, asistencia integral. Las zonas rurales en los últimos años han vivido procesos de conexión con los entornos urbanos y con el resto de dinámicas regionales y globales, lo que ha implicado una mejora en sus condiciones de vida. Aun así, el ejercicio no ha finalizado, porque restan políticas públicas por implementar que permitan mayores y mejores accesos de vida digna y desarrollo humano.

A modo de ubicación geográfica, Ecuador es el cuarto país más pequeño de América del Sur y se caracteriza por la diversidad de sus zonas climáticas y la biodiversidad en las cuatro regiones: Costa, Sierra, Amazonía e Insular. En «apenas 257 217 07 km² tiene casi doce veces más especies de plantas y veinte veces más de mamíferos que Brasil, [...] poco menos del doble de especies de plantas que Colombia y más de cinco veces de especies de mamíferos que Indonesia» (IGM, 2017, p. 32). Esta descripción permite avizorar que las áreas rurales merecen aproximaciones específicas y en profundidad para su comprensión. Cada de una de las zonas geográficas cuenta con particularidades que la convierten en emblemáticas.

La ruralidad la conforman en un mismo nivel de importancia, las personas que en ella habitan, las actividades económicas que desempeñan, las condiciones de vida y su relación con la naturaleza. La región Costa concentra el 50,2 por ciento de la población, seguida de la Sierra en un 44,5 por ciento, la Amazonia en un 5,1 por ciento y el Archipiélago Galápagos con apenas el 0,2 por ciento, según el último censo del 2010. Manabí es una de las tres provincias más

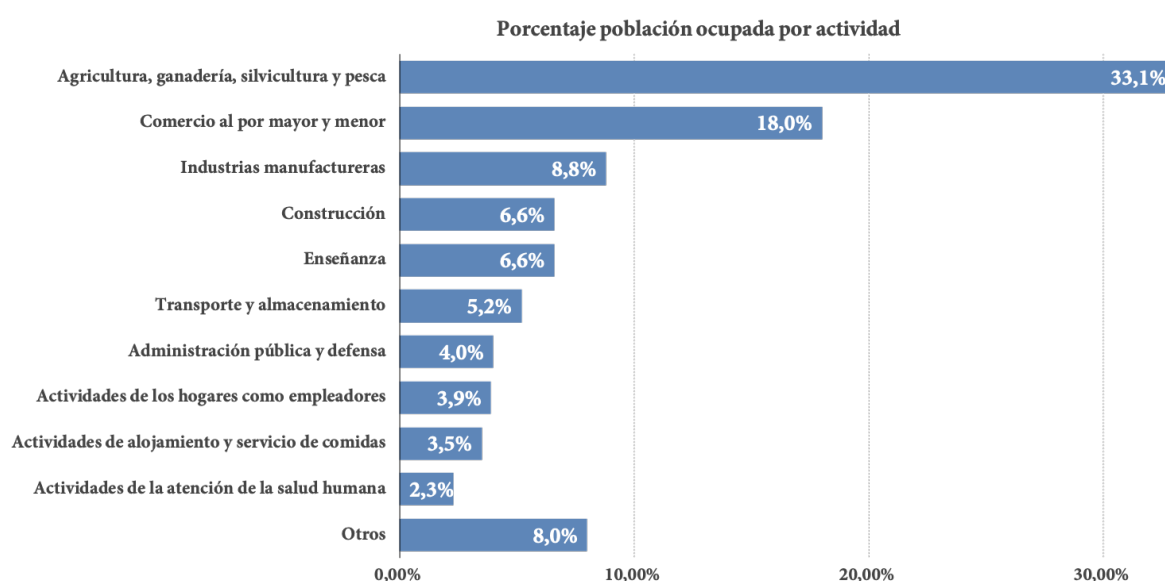
pobladas. El Ecuador es un país plurinacional y multiétnico, tal y como declara la vigente Constitución, dada la diversidad de pueblos y nacionalidades que lo componen. Según el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE, 2011),²⁰ se entiende por *pueblo indígena* «a un conglomerado humano con un mismo origen, una historia común, idiomas propios; regidos por sus propias leyes, costumbres y creencias y formas de organización social, económica, política en nuestros territorios» (p. 61). Por su parte, *nacionalidad* es un grupo de personas, cuya existencia es anterior a la creación del Estado ecuatoriano, es decir, son culturas milenarias cofundadoras del Estado. Este grupo de personas se diferencia de otros grupos porque comparten una lengua propia, saberes, arte y territorio. Existen 14 nacionalidades en el país (10 en la Amazonía y 4 en la Costa (Awá, Chachis, Épera y Tsa'chila). Además, el CODENPE reconoce en la categoría *pueblo* al mestizo y al afroecuatoriano). La categoría *pueblo* evoca que «al interior de una nacionalidad hay comunidades que se diferencian entre sí, por el sentido de pertenencia local, porque comparten una historia común, y una propia forma de vivir su cultura (CODENPE, 2011, p. 85). Se reconocen en la actualidad 18 pueblos (4 de ellos se ubican en la Costa: Afroecuatoriano, Huancavilca, Manta y Montuvio). Desde un punto de vista étnico, el país se divide en 71,9 por ciento mestizo, 6,1 por ciento blanco, 7,03 por ciento indígena, 7,2 por ciento afroecuatoriano y 7,4 por ciento montuvio (INEC, 2010b). Como ya se ha mencionado, actualmente, la Federación del Pueblo Cholo del Ecuador solicita al Ejecutivo que se incluya la categoría *chola/o* en el censo de 2020. En Manabí, la etnia montuvia y chola son las que mayor presencia tiene en

²⁰ Actualmente, Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades (CNIPN).

las zonas rurales. Históricamente, el/la montuvio/a se ha dedicado a la agricultura y la ganadería, mientras que el cholo se ha dedicado a la pesca.²¹

La provincia de Manabí, que tiene una extensión aproximada de 19.427,80 km², representa el 7,36 por ciento del territorio nacional. Cuenta con una población estimada en el 2018 de 1 537 090 habitantes, lo que significa el 9,03 por ciento de la población total. Se trata de la tercera provincia más poblada del país. Según datos del censo del 2010, el 63 por ciento de la población de Manabí vive en áreas urbanas y el 37 por ciento en áreas rurales (Consejo Provincial de Manabí, 2018). Estos datos demográficos permiten comprender la importancia de los sectores productivos de las áreas urbanas y rurales en esta provincia.

Gráfico 1. Porcentaje de población ocupada por actividad económica en Manabí.



Fuente: Instituto Geográfico Militar del Ecuador, 2017.

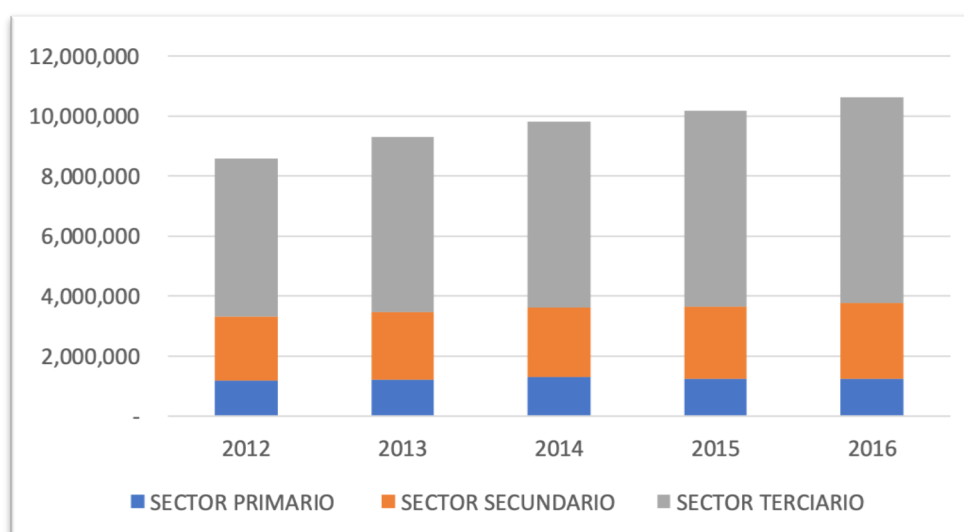
Elaboración: propia.

²¹ Queda por profundizar sobre las actividades económicas remuneradas en las que se desarrolla la mujer chola, pero se puede inferir por el contexto sociodemográfico de la provincia de Manabí, que las actividades a las que se dedican están relacionadas con la pesca artesanal, comercio al por menor y elaboración de artesanía.

Manabí fue la provincia con mayor superficie de labor productiva en 2015, seguida por Guayas, Esmeraldas y Los Ríos (provincias de la Costa). Los productos más importantes son: el banano, el arroz, el café, la palma africana, el maíz duro, entre otros. Otras fuentes de ingresos en la ruralidad son la producción ganadera, avícola y la agroindustrial. Según el último censo de 2010, la población manabita más ocupada por rama de actividad se encuentra en el sector de la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca, con el 33,1 por ciento. En segundo lugar, el comercio al por mayor y al por menor con el 18 por ciento. Mientras que un 8 por ciento de la población tributa a «otras actividades», categoría que en principio agruparía a las personas que se dedican a labores artesanales (gráfico 1) (IGM, 2017).

Si bien en la provincia de Manabí, el 30 por ciento de la población se encuentra dedicada a la agricultura, no es el sector que más aporta a la economía provincial en los últimos años. En el 2008, el 19 por ciento del valor agregado bruto de la provincia fue gracias a la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca; en segundo lugar (16,5 por ciento) la manufactura; en tercer lugar, la construcción con el 13,1 por ciento; y, en cuarto lugar, el comercio con el 12,9 por ciento. En menor medida la administración pública (9,6 por ciento); el sector de la enseñanza (8,7 por ciento); transporte, información y comunicaciones (7,3 por ciento); y otros (1,9 por ciento). No obstante, al revisar cifras desde el 2012 hasta la actualidad los sectores más representativos de la economía de la provincia son, en orden de importancia por su aporte a la producción bruta, los siguientes: construcción; procesamiento y conservación de pescado y otros productos acuáticos; comercio al por mayor y al por menor; transporte y almacenamiento; y enseñanza (Consejo Provincial de Manabí, 2018).

Gráfico 2. Sectores de la economía, Ecuador.



Fuente: Consejo Provincial de Manabí, 2018.

La agricultura, aunque es el sector por excelencia de la zona rural de la provincia, parece no tener la importancia esperada en la economía, entre otras razones porque no cuenta con valor agregado. En cambio, el sector terciario (construcción, comercio y transporte esencialmente) es el que más contribuye a la economía manabita, de manera ascendente. El sector secundario, es el segundo más importante, con actividades tales como el procesamiento de la pesca, la elaboración de aceites, los productos alimenticios, el procesamiento de camarón y la carne. Mientras que el sector primario (la agricultura, la ganadería, la pesca, la acuicultura y la silvicultura) se ubica en el tercer lugar. Hasta el 2018, las actividades económicas con mayor valor agregado bruto en Manabí son la construcción, el comercio al por mayor y al por menor y procesamiento y conservación de pescado y otros productos acuáticos (Consejo Provincial, 2018). Pero ¿qué importancia tiene esto para analizar el sector artesanal y, en específico, el tejido de sombrero de paja toquilla?, pues, la intención de la autora es resaltar estos aspectos debido a que, a pesar de la patrimonialización de esta técnica, no se han llevado a cabo políticas

públicas, que permitan convertir a esta actividad, en una fuente estable de ingresos económicos. Tal y como se analizará en apartados posteriores, hasta el momento, esta actividad no ha merecido la suficiente atención por parte del Estado.

En cuanto a las condiciones de vida de las poblaciones rurales, cabe destacar que en los últimos años han visto mejorar significativamente su calidad de vida; no obstante, subsisten aspectos relevantes que atender para satisfacer de manera integral las necesidades de las personas. El agua potable, por ejemplo, es uno de los servicios básicos más importantes. El 45,9 por ciento de la población rural cuenta con acceso a través de la red pública, las demás viviendas siguen utilizando sistemas tales como pozos, ríos o canales, compra de tanquero, y recolección de agua lluvia o albarradas²².

Es indiscutible la importancia de tener acceso al agua, indispensable en tanto que medio de vida. Otras de las preocupaciones históricas y todavía existentes en la ruralidad ecuatoriana son: 1) la evacuación de aguas servidas, puesto que solo el 22,9 por ciento tiene acceso a la red pública; las demás continúa utilizando pozo séptico, pozo ciego y otros sistemas. 2) Acceso a energía eléctrica: el 88 por ciento de la población rural tiene acceso garantizado, y un 12 por ciento se mantiene sin el recurso. 3) La eliminación de la basura: el 45 por ciento de las viviendas disponen de servicio de recolección, mientras que el 55 por ciento restante debe emplear mecanismos tales como enterramiento, quema y ubicación en terrenos baldíos. Las condiciones de vida y el acceso a los servicios básicos se complican cuando las poblaciones se encuentran dispersas y alejadas de las urbes principales. En cuanto a la educación, en el 2001,

²² Humedales lénticos artificiales. Su uso tiene antecedentes prehispánicos. Son construcciones hidráulicas que poseen muros de tierra bien definidos. Se llenan mediante un proceso lento de acumulación de agua lluvia. Véase: <http://albarradas.espol.edu.ec/Albarradas.html>

la tasa nacional de analfabetismo se encontraba en el 8,4 por ciento, mientras que en el 2010 se redujo a 5,99 por ciento. Aun así, la población rural es la que menos y peor acceso a la educación tiene, siendo un 10,61 por ciento la tasa de analfabetismo. Para cerrar el panorama general de la ruralidad es importante señalar que, en medio de todo el contexto descrito, un 72,2 por ciento de la población rural vive en condiciones de pobreza, distribuidos en áreas de la Amazonía y la Costa. La pobreza se mide según el acceso a la educación, la salud, la vivienda, la nutrición, el empleo, entre otros factores sociales (IGM, 2017). Asimismo, dada la diversidad de grupos culturales (etnias, nacionalidades y pueblos), las condiciones de clima, la disposición de suelo, entre otros recursos para la economía, los estudios sobre desarrollo rural deben ser más específicos y detallados. Es la única manera de mapear las diversas realidades rurales.

1.2.1.- La mujer rural en Ecuador y Manabí

No existen estudios sociodemográficos en Manabí que permitan demostrar la situación actual de la mujer rural en esta provincia. No obstante, se puede realizar una breve revisión de la situación de la mujer rural ecuatoriana y de la región Costa a partir de estudios e informes recientes de carácter general en el país. Según Nataly Torres Guzmán (2018), la producción agrícola es tarea esencialmente masculina; el hombre prepara la tierra, riega los cultivos, cosecha y trasporta los productos al mercado, además, posee animales, y comercializa con ellos. Asimismo, corta, desemboca y vende madera de construcción extraída de los bosques. En el área de pesca, ya sea en aguas profundas o en aguas costeras, el rol de pescar también es asumido mayoritariamente por hombres. En cambio, las mujeres asumen tareas reproductivas (trabajo doméstico no remunerado y trabajo de cuidado) y productivas tales como: el cultivo

de huertos familiares, forestales, la cría de aves, recolección de leña y agua. Además de dichas actividades, las mujeres rurales buscan alternativas para mejorar sus ingresos económicos; nótese, por ejemplo, las actividades relacionadas con el servicio doméstico y el cuidado, pero de manera remunerada, tales como cocinar para otras familias, lavar ropa y/o limpiar otros hogares, cosechar productos por encargo, vender animales de crianza, y manufacturas (artesanías), tareas que son invisibilizadas y escasamente remuneradas. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 2009) en los momentos de menos ingresos económicos son las mujeres las que reducen la calidad y cantidad de alimentos en su dieta.

Como se ha mencionado anteriormente, mirar la ruralidad en el Ecuador también involucra ampliar el espectro de actividades económicas. Al menos en el caso de Manabí, hablar de la mujer rural también es hablar de la mujer pescadora y de la mujer artesana, además, de la mujer agricultora. Martínez (2000) apunta que, en el caso de las mujeres rurales, las actividades a las que se dedican son múltiples: artesanía, comercio, actividad pecuaria y otras formas de ingresos económicos. Esta realidad, señala el autor, es bastante homogénea en la ruralidad ecuatoriana. En la encuesta de hogares rurales de 1990 se refleja cómo el 62,8 por ciento de mujeres se dedica a la artesanía y el 58 por ciento al comercio.

En Manabí, profundizar en el rol de la mujer montuvia, entraña reconocer la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla como una de las actividades económicas significativas de la provincia, no tanto por el valor económico sino por el valor simbólico y patrimonial. Por ejemplo, en la comuna Pile, de Montecristi, (lugar representativo por el tejido fino de sombrero de paja toquilla, único en el mundo) cuenta con aproximadamente 1500 habitantes, de los cuales el 50 por ciento de la población se dedica al tejido de sombrero de paja toquilla y a la

agricultura, según el Municipio de Montecristi (2018). En el caso de las localidades de El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá, en Portoviejo, y El Corozo de Río Chico no se cuenta con un censo oficial que permita determinar el número exacto de mujeres que se dedican a esta actividad. No obstante, en una de las visitas a El Milagro de Picoazá, durante el trabajo de campo de la presente investigación, se pudo conversar con Jorge González, técnico de la organización AVSI —que trabaja en esta localidad con un proyecto para fortalecer la comercialización del sombrero— quién manifestó que existe un registro realizado por el INPC en el 2015 aproximadamente (al cual no se pudo tener acceso) que identificó a 400 mujeres tejedoras en Picoazá, de las cuales en el 2019 AVSI solo pudo verificar a 150 de ellas, debido a que las demás, de manera paulatina han abandonado el tejido de sombrero de paja toquilla, por los reducidos ingresos económicos que representa esta actividad. Es por este motivo que, al tratar esta temática, es importante señalar los contextos diferenciados que tienen las mujeres, según el lugar en el que viven y según el tipo de tejido de sombrero de paja toquilla que realizan. Estas diferenciaciones se realizarán con mayor detalle en capítulos posteriores.

El análisis de género en el sector rural en el Ecuador y en Manabí se antoja parcial porque los estudios existentes reflejan una parte de la realidad de las mujeres rurales, es decir, de las mujeres agricultoras, como ya se ha destacado, y se deja de lado el resto de actividades económicas a las que se dedican también las mujeres rurales. «La cuarta parte de las mujeres en Ecuador están articuladas al sector de agricultura, ganadería, silvicultura y pesca, aunque a nivel nacional se registra una tendencia de descenso de la Población Económicamente Activa (PEA) femenina ocupada en la agricultura» (MAGAP, 2016: 113; Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo ENEMDU, 2007-2016, citado por Torres Guzmán, 2018, p. 17). Aquí es importante tener en cuenta que las mujeres rurales que no trabajan de forma continuada en

las labores agrícolas escasamente asocian sus actividades esporádicas en la agricultura u otra actividad como un «trabajo estable» al no estar recompensado económicamente o por tener pocos ingresos. Asimismo, al momento de responder las encuestas socioeconómicas las mujeres que no se dedican a la agricultura no se ubican en ninguna actividad económica. Obsérvese la Clasificación Nacional de Actividades Económicas, del Instituto Nacional de Estadística y Censos (2012) en la que no se registran actividades tales como la elaboración de artesanía, una actividad recurrente en la ruralidad del país. Esto permite plantear que es necesaria una revisión de las categorías empleadas para acercarse más a las realidades de sectores específicos como las mujeres rurales no agricultoras, que generan economías no representativas para el *mercado*.

De aquí se desprenden las demandas feministas para el reconocimiento del trabajo no remunerado de las mujeres que se dedican a tareas domésticas, des-romantizando el rol reproductivo, es decir, evidenciando que detrás de una madre «abnegada» existe una explotación laboral no reconocida por el sistema, que se ha traducido en «amor» a la familia y por ende en el rol que por naturaleza debe cumplir. A un amplio sector del feminismo se le debe esta crítica que ha tenido ciertos frutos en países como el Ecuador, al implementar políticas tales como el reconocimiento de un salario justo (salario mínimo) para las personas que se dedican a realizar tareas domésticas fuera de su hogar y, en consecuencia, ser merecedoras del seguro social. Asimismo, se abrió la posibilidad para el pago del seguro social voluntario para mujeres que se dedican a las tareas domésticas y de cuidado en sus propios hogares. Este fue un punto de inflexión que vale la pena rescatar. No obstante, el ejercicio de evidenciar cómo las mujeres aportan a la economía tiene aún aristas por explorar en este país. Se reconoce la labor doméstica y de cuidado en las mujeres, pero falta crear políticas públicas

para que esta labor sea equitativa entre hombres y mujeres, porque cuando las mujeres consiguen un segundo empleo, este último sí remunerado, la carga en el hogar se mantiene, siendo una condición, todavía, propia de las mujeres. En el caso de las mujeres rurales, mantienen la labor doméstica y de cuidado; además generan alternativas económicas reconocidas, como la agricultura de manera permanente o esporádica, pero en temporada baja generan otras opciones de ingreso económico (artesanía, venta de productos de primera necesidad en casa (tiendas de barrio), crianza de animales, labores domésticas fuera del hogar sin salario mínimo ni seguro social, entre otras.), todas ellas invisibilizadas.

Según Ballara (2008) la cantidad de tiempo que emplean las mujeres rurales en el país frente a los hombres en tareas de cuidado y labores doméstica es superior. El 80 por ciento del tiempo es dedicado por las mujeres a estas tareas; emplean más tiempo a la preparación de alimentos, seguido de arreglar la ropa y las tareas escolares con los hijos/as. A la semana, las mujeres invierten 26,1 horas en lavar, arreglar la ropa, preparar la comida y comprar en el mercado, mientras que los hombres invierten 10,1 horas. Las mujeres rurales que oscilan entre los 30 y 64 años invierten 31 horas a las tareas señaladas. En cuanto al cuidado, las mujeres invierten 10.1 horas frente a 4.4 horas que dedican los hombres. Este estudio fue realizado también bajo el prisma de la ruralidad esencialmente agrícola, no obstante, es significativo que el 4,15 por ciento de las mujeres que participan en el sector agrícola pertenecen a la categoría de «ocupadas plenas», dado que la mayoría se ubican en la categoría «subocupadas invisibles» (personas que, aunque trabajan 40 horas a la semana, reciben menos del salario mínimo) y «subocupadas visibles» (personas que trabajan involuntariamente menos de 40 horas a la semana).

Para la mujer rural es más difícil acceder a créditos, lo cual explica que este grupo represente el doble de pobreza (85,5 por ciento) y el triple de pobreza extrema frente a las mujeres urbanas. Condiciones que dificultan o impiden el ejercicio libre de estas mujeres en tanto que ciudadanas sujetas de derecho, sobre todo cuando las necesidades básicas no son cubiertas. Desde el punto de vista étnico, las mujeres rurales en Manabí se autoidentifican mayoritariamente como montuvias. En el censo de 2010, más de 1 millón de personas se autoidentificaron como tal, el 53,3 por ciento hombres y el 46,7 por ciento mujeres. Es muy significativo que, dentro de la Población Económicamente Inactiva, el 50 por ciento de la población declaró realizar quehaceres domésticos, un 33,7 por ciento se ubicó como estudiante, un 7,8 por ciento en otras actividades, un 7,3 por ciento no trabaja por algún tipo de discapacidad, un 1,1 por ciento es jubilado y un 0,2 por ciento vive de renta. De todo este grupo de personas el 70,6 por ciento son mujeres (INEC, 2011b). Estos datos reflejan que la población montuvia, especialmente las mujeres montuvias, al momento de señalar su actividad económica, según las categorías del INEC, no pueden ubicarse como artesanas o seleccionar otra categoría. La opción que tienen, según las categorías empleadas, solo permite señalar las actividades correspondientes al rol reproductivo como amas de casa, pero no se refleja el abanico de opciones que tienen para acceder a ingresos económicos. Ya se ha comentado anteriormente cómo las mujeres realizan diversas actividades extras para subsistir. En este sentido, los estudios sobre la ruralidad, con perspectiva de género en el país resultan ser claves para la comprensión de la situación actual de la mujer montuvia, como se refleja en el informe de Judith Flores y Adriana Sigcha (2018) sobre las mujeres rurales en el Ecuador.

De forma complementaria, en otras disciplinas, como la literatura, especialmente la literatura costumbrista, sí se reflejan claros trazos de la mujer costeña y/o montuvia. Aunque

estos relatos no hayan sido los más favorables. Las obras que se destacan son: *La Tigra*, de José de la Cuadra (1932); *Los Sangurimas*, de José de la Cuadra (1934); y *Baldomera*, de Alfredo Pareja Diezcanseco (1938). La literatura costumbrista da un giro a la literatura ecuatoriana, pasando de relatos más conservadores a historias que narran aspectos cotidianos de algunos grupos sociales, adoptando incluso la oralidad en el texto. Tal es el caso de las historias sobre el pueblo montuvio, en las cuales se narra la cotidianidad, a través de sus propias palabras. Esto es visible en autores como José de la Cuadra. En su obra, *La Tigra* (1932), este autor se focaliza en la mujer montuvia resaltando estereotipos, tales como la belleza, la sensualidad, la bravata, el poderío, la insensibilidad y la actitud arisca, a través de la protagonista *Pancha*. Esta joven se gana el apodo de *La Tigra* después de matar con un rifle a cinco ladrones que ingresan a su casa y ocasionan la muerte de sus padres. Toda la novela, que de hecho es una obra inconclusa del autor, ilustra a la mujer montuvia como una mujer agresiva, salvaje, infiel y lujuriosa.

[...] *La Tigra* cuando ya está completamente borracha, necesita un domador. Vaga su mirada por el curso de peones. Al fin, se fija en alguno. ¡Ven, Tobías! No cabe resistir a la voz imperiosa. Es la patrona y la hembra que llaman en la voz de la niña Pancha; la patrona implacable y la hembra implacable. [...] Lo sube a la casa tras de ella y lo hace entrar en su propia alcoba. [...] Cuando a *La Tigra* se le esfuman las nubes del alcohol, le fastidian los hombres —¡Largo, perro! [...] (De la Cuadra, 2011, p. 15)

De la misma manera, la obra *Los Sangurimas* (1934), del mismo autor José de la Cuadra, cuenta la historia de una familia costeña, ambientada en la finca *La Hondura*. El protagonista es Nicasio Sangurima quien tiene vínculos con la mafia y pacto con el demonio. Se trata de un relato sobre *montuvios* en el que los hombres asumen el rol de *machos* bravos y vengativos. El montuvio, en estas obras, se ha caracterizado por tomar la justicia por su propia mano. En el

caso de las mujeres, el rol que se les atribuye es el de fuertes, pero sujetas al deseo y capricho de los hombres. Las mujeres en esta obra son *las tres Marías*, tres jóvenes que deseaban casarse con sus primos, pero, ante la negativa de un acuerdo de boda por parte de su padre, una de ellas decide escaparse con el novio. A lo largo de esta travesía, esta joven resulta violada y asesinada brutalmente:

El padre Terencio constató el hecho bárbaro. A la muchacha la habían clavado en el sexo una rama puntona de palo prieto, en cuya parte superior, para colmo de burla, habían atado un travesaño formando una cruz. La cruz de su tumba. Estaba ahí palpable la venganza de «Los Rugeles». Seguramente Facundo, tras desflorar a la doncella, la entregó al apetito de sus hermanos [...] Quién sabe cómo moriría la muchacha [...] La hemorragia acaso. Quizás «Los Rugeles» la estrangularon. No se podía saber eso. Entra la descomposición y los picotazos de las aves había desaparecido toda huella. Sólo quedaba ahí la sarcástica enseña de la cruz en el sexo podrido y miserable. (De la Cuadra, 2006, p. 80)

Por otra parte, Baldomera (1938), obra publicada por Alfredo Pareja Diezcanseco, versa sobre una mujer afrodescendiente que migra de la provincia de Esmeraldas a la ciudad de Guayaquil. En esta urbe se gana la vida vendiendo empanadas en una esquina del centro. Gracias a este trabajo, ella mantiene económicamente a su familia, incluido a su esposo. En esta novela, se ilustra a una mujer esencialmente agresiva, fuerte, malhablada y alcohólica. Además, en esta obra, al tratarse de una mujer negra es caracterizada como fea y desagradable, quien además vive en un entorno de violencia constante en su trabajo, con su esposo e hijos.

Baldomera, con larga cuchara de palo, da vuelta a las torrijas. Con la mano que le resta libre, avienta el fuego, sirviéndose de un gran abanico de paja. El sudor cae por su cara. Los ojos están rojos. Los párpados, hinchados. Es Baldomera una mujer todavía joven. Apenas alcanzará los cuarenta. Sentada, se la ve mediana. Pero si Baldomera se levanta, hay que ver. Parece tener mas

de un metro ochenta de estatura, aunque, en verdad, no tenga más de los setenta o sesenta y cinco. Sólo quien contempla los pies de Baldomera, metidos en las chancletas, podría calcular su corpulencia. Son unos pies descomunales. El traje le da al tobillo. Un traje que ha perdido el color. Y que no dibuja ninguna forma. Porque Baldomera hace tiempo que no tiene cintura. Es cuadrada. Sencillamente cuadrada. Sobre la barriga, casi le cuelgan los pechos. Los pechos de Baldomera son largos, y al mismo tiempo, gordos: dos masas de carne embutida. Pero hay que mirarle el cogote: todo redoblado, con rayas negras y lustrosas de la tierra y de la grasa. Por la espalda, le pende el pelo en desorden, pelo negro, negrísimo, que hace más fuerte su cara. Y hay que decirlo: su cara chata que mantiene constantemente una expresión de furia. Los ojos son pequeñitos; casi no tiene pestañas, la frente de Baldomera apenas si alcanzará dos dedos. Y se le arrugan en infinitos pliegues de tanto mirar la candela. Su nariz, roma de muy abiertas ventanas, se enrojece en la punta. De la boca no hay mucho que hablar: es ancha, carnosa, abultada. En cambio, su barba es llamativa. Al terminar, es redonda, regordeta. Mejor dicho, no termina nunca. Porque siguen abajo varias curvas idénticas que le hacen el cogote. Viéndola un poco lejos, y en sombras, se apostaría que no tiene barba. Pero, no. Es inconfundible: sus pelos. [...]. (Pareja Diezcanseco, 2012, pp. 8–9)

Este breve repaso, por algunos cortos episodios de las tres obras señaladas, no pretende ser un análisis exhaustivo en términos literarios, al contrario, pretende ser el inicio de una reflexión futura más prolija sobre la construcción de los imaginarios a través de la literatura. En el Ecuador, la literatura costumbrista es el género literario que más impacto social ha tenido; de ahí surge la necesidad de revisar los estereotipos y roles que se han ido instalando, fruto de estas obras, en la memoria colectiva de los ecuatorianos. Se trata de roles, estereotipos y mitos de género que han caracterizado, a lo largo del S. XX, el imaginario de la mujer costeña en general; y, montuvia y mestiza manabita en particular.

En esta misma línea, Narcisa Rezabala (2014) apunta que existe una invisibilidad de las mujeres en algunas de las novelas manabitas del siglo XX. La mujer se ve imposibilitada de su

rol de agencia, los personajes femeninos quedan completamente relegados a un segundo plano y sirven al antojo de los hombres²³. En su artículo, Rezabala analiza tres obras: *La mujer que nació así*²⁴ (1927); *Un hombre y un río*²⁵ (1957) de Horacio Hidrovo Velásquez; y, *La mula ciega*²⁶ (1970) de Oswaldo Castro. En las tres obras se evidencian los roles patriarcales manabitas.

La trama y el desenlace de estas narrativas reflejan la subjetividad tanto de los autores manabitas, como de su público lector. En todas ellas, la crisis del prestigio y de la honra masculina ocurren en el cuerpo de las mujeres como extensión o espacio vicario de la identidad del hombre. No se considera el dolor y la humillación del personaje femenino; simplemente ella queda invisibilizada como persona, no tiene agencia o posibilidad como sujeto deseante. (Rezabala, 2014, p. 181)

En definitiva, la producción académica en torno a la mujer montuvia resulta escasa desde una mirada antropológica y etnográfica. La situación de las mujeres ha merecido amplios análisis en el ámbito de los estudios sobre desarrollo, en tanto que mujeres rurales campesinas de la Costa. Empero la identidad étnica y el rol productivo, con una mirada integral sobre las diversas actividades económicas que desempeñan las mujeres en la ruralidad, han sido relegados a un segundo plano. Es por este motivo, que el presente trabajo se centra en destacar el rol productivo de las mujeres en el área rural de la provincia de Manabí, concretamente sobre la

²³ Se aborda esta temática, también, en el trabajo de Humberto E. Robles: *Representación de la mujer en dos escritores ecuatorianos* (Medardo Ángel Silva y José de la Cuadra), publicado en 2005.

²⁴ Consuelito, la protagonista, nace sin himen, situación que le provoca el repudio de su amante y familia.

²⁵ Personajes como Casilda y Rosaura [esposa e hija] del protagonista pasan inadvertidos, hasta que Rosaura es violada para herir el orgullo del padre.

²⁶ Panchita es violada y tras el suceso decide vivir su vida alejada de su familia. Muere en Galápagos tras su aislamiento.

elaboración del tejido de sombrero de paja toquilla, un aspecto escasamente abordado desde la antropología local.

1.3.- Estudios rurales con perspectiva de género en el Ecuador

Fanny Tubay (2020) afirma que los estudios de género en la provincia de Manabí son prácticamente inexistentes y obviados en los ámbitos sociales y políticos de la provincia. Esto explica la carencia de datos, que impide comprender la situación de las mujeres en la provincia, en las distintas áreas de acción, tanto en lo social, como en lo económico y en el ejercicio de la política. En este contexto, la mujer rural es incluso menos abordada por la Academia.

La mujer rural es una categoría que hace referencia a la mujer que vive en el campo y de la cual se puede extraer una serie de definiciones plurales en referencia a su espacio geográfico, que es variado y que está íntimamente relacionado con los recursos, tales como el agua, la tierra, el campo, la selva, entre otros. El Atlas de las Mujeres Rurales de América Latina y El Caribe de la FAO, en 2017, señala que la mitad de la población en la región son mujeres. La población rural en América Latina y El Caribe estaba compuesta por el 21 por ciento de la población de 2015, cerca de 129 millones de personas en 33 países. Las mujeres rurales habitan en campos, bosques, selvas y áreas próximas a las corrientes de agua, y se dedican a actividades agrícolas, de recolección, pesca, artesanía, u otras. En el Ecuador la población rural respecto a la nacional corresponde al 37,20 por ciento; de este porcentaje, el 18,40 por ciento es población femenina. De las mujeres rurales cabe resaltar que un 61 por ciento se dedican a la producción agrícola, mientras que un 39 por ciento a otras actividades económicas, según la Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género 2014-2017 (CNIG, 2014b). En el caso de la Costa, según el

informe de Judith Flores y Adriana Sigcha (2018), un 11 por ciento de las mujeres se autoidentifican como montuvias.²⁷

Respecto a la actividad económica, el informe expresa que entre el 2007 y 2014 un promedio de 61,3 por ciento de las mujeres rurales se dedicó a actividades agrícolas, un 15,2 por ciento al comercio y un 8,1 por ciento a actividades manufactureras. En los estudios sobre desarrollo y género es harto conocido que el trabajo que realizan hombres y mujeres es desequilibrado respecto a la carga, el número de horas y el salario en términos generales, pues, esto se agrava aún más cuando miramos al área rural. La relación del tiempo de trabajo entre hombres y mujeres en el área rural es significativa. Así las mujeres trabajan 47:32 horas remuneradas (rol productivo) y 34:33 horas sin remuneración (rol reproductivo), mientras que los hombres trabajan 50:06 horas remuneradas y 9:00 horas sin remuneración (Flores y Sigcha, 2018). Estos datos permiten asegurar que, efectivamente, las mujeres tienen doble jornada de trabajo; actividad que además debe ser analizada en relación a la etnia, condición socioeconómica, edad, entre otros factores. Raquel Coello (2016) señala que «como consecuencia de la división sexual del trabajo se produce una doble brecha: por un lado, las mujeres tienen menores ingresos monetarios que los hombres y, por otro, una mayor carga global de trabajo (sumando el remunerado y no remunerado), que, dependiendo de los países, llega a ser hasta un 40 por ciento superior» (Coello, 2016, p. 63). Estos factores afectan a las oportunidades de formación y acceso a redes de contacto o de participación en puestos de decisión, entre otros. En definitiva, estas condiciones de vida y de trabajo inciden en el bienestar y en la calidad de vida de las mujeres, en general.

²⁷ 65,70 por ciento se autoidentifican como mujeres mestizas, 15,30 por ciento como indígenas, 4,80 por ciento como afroecuatorianas y 3 por ciento como blancas (Flores y Sigcha, 2018).

Andrea Almeida (2017), en su trabajo *«De la mata a la olla»: trabajo de cuidado y prácticas alimentarias en la provincia de Manabí* analiza cómo las mujeres rurales garantizan la alimentación en tanto que familias campesinas, gracias al trabajo productivo agrícola y al trabajo reproductivo de cuidado y asistencia (labores domésticas). Almeida resalta que en el «mundo rural, incluso lo productivo es invisible. Se trata de un trabajo sin remuneraciones adecuadas [...] formas de trabajo explotadas generan relaciones asimétricas que posicionan a los agricultores familiares como último eslabón de la cadena de producción [...]» (p. 157). Siendo, además, las mujeres las que peor parte llevan al realizar doble jornada y al percibir por ello una escasa remuneración.

Según el estudio realizado por Mercy Logroño, Germina Borja y Sonia Estrella (2018), las mujeres rurales son el 50,44 por ciento del total del país, de las cuales el 95,4 por ciento no accede a crédito; en cuanto al acceso a las propiedades, el 40,2 por ciento accede a propiedades de menos de 1 hectárea; el 29,4 por ciento entre 1 y 2 hectáreas; el 7,7 por ciento más de 200 hectáreas. Estas cifras son representativas si se tiene en cuenta que las mujeres son las mayores productoras de alimentos agrícolas. Las mujeres rurales se caracterizan, además, por proporcionar cuidado en el entorno familiar, por gestionar la producción para el autoconsumo alimenticio y el uso y mantenimiento de tecnologías y saberes ancestrales, y la gestión de semillas, entre otros aspectos. Por este motivo, los estudios sobre las mujeres rurales han centrado la atención en el rol productivo desde la agricultura; véase el trabajo de Carmen D. Deere y Jennifer Twyman (2014) titulado *¿Quién toma las decisiones agrícolas? Mujeres propietarias en el Ecuador*. Y trabajos como el de Diego Carrión y Stalin Herrera (2012) en su obra *Ecuador Rural del siglo XXI*, en el que destacan el rol de la mujer rural campesina situando las condiciones de empleo formal y subempleo a través de una mirada amplia, en tanto que

agricultora y proveedora de alimentos en el entorno familiar; responsable de la comercialización de su propio trabajo; y proveedora de cuidado.

Mirar la ruralidad en el Ecuador supone también ampliar el espectro de actividades económicas, al menos en el caso de Manabí. Hablar de la mujer rural también es hablar de la mujer pescadora y de la mujer artesana, además de la mujer agricultora. En Manabí, profundizar en el rol de la mujer montuvia, implica reconocer la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla como una de las actividades económicas más representativas de la provincia y que tiene una cara femenina. Asimismo, el doble rol productivo y reproductivo de estas mujeres en un contexto social muy concreto. Profundizar sobre la mujer tejedora de sombrero de paja toquilla implica tener en consideración además del trasfondo histórico, sus condiciones de vida, etnia, edad y remuneración económica. Aquí, la perspectiva de género tiene el propósito de ser una herramienta esencial para señalar las conexiones entre el género y el desarrollo, que «permite comprender por qué en sociedades de avances democráticos en las relaciones entre mujeres y hombres se dan formas de desarrollo social menos equitativas» esta perspectiva puede modificar especificidades, funciones, responsabilidades, expectativas y oportunidades» (Rodríguez Flores, 2017, pp. 402–403).

En términos generales, la ruralidad ha merecido escaso análisis por parte de la Academia, y los estudios realizados son desproporcionados si comparamos la región Sierra con la Costa, la Amazonía y la Insular. Estas tres últimas carecen de análisis específicos, debido a sus particularidades (clima, situación geográfica, composición social, culturas diversas, entre otros). Tal y como señala Luciano Martínez (2000); de esta manera se entiende la dificultad para generalizar sobre la ruralidad en un país tan diverso como el Ecuador.

II. MARCO TEÓRICO

Al decir desarrollo la mayor parte de la gente dice lo contrario de lo que quiere expresar.

Todo el mundo se confunde.

(Gustavo Esteva, 1996)

2.1.- El desarrollo/progreso: el mito de un ideal moral

En las siguientes líneas se pretende realizar una aproximación a las principales nociones respecto al paradigma de desarrollo y progreso. La revisión permite enmarcar la visión generalizada de estos conceptos entendidos como ideales inevitables de toda sociedad tradicional hacia una superior. Por lo que las sociedades mal llamadas *subdesarrolladas*, definidas como aquellas carentes de razón e industrialización, se convierten en objeto de estudio. El progreso (posteriormente llamado desarrollo) es un ideal que se presenta como desprovisto de carga moral. No obstante, la sucesión de hechos históricos inevitables, tales como las etapas que plantea Walt W. Rostow (1993) hacia el desarrollo de los pueblos, contiene necesariamente una intencionalidad, por lo que el hecho y el valor de estos ideales morales no pueden entenderse por separado.

Rostow hablaba de cinco etapas inevitables por las que deben pasar las sociedades para convertirse en *desarrolladas*. Un proceso forzoso en el que se valora el *progreso humano* en términos netamente económicos. Esta perspectiva sostiene que el proceso histórico es homogéneo y por ende las teorías son extrapolables. Las etapas son: 1) la sociedad tradicional, caracterizada por la economía de subsistencia y la agricultura como principal fuente de producción; 2) la etapa de transición, en la que el trabajo genera algunos excedentes, aparece el transporte, incrementa el ahorro y la inversión; 3) el despegue (donde el crecimiento y la

industria se concentran); 4) la etapa de madurez, en la que la economía se diversifica por la innovación tecnológica. Existe mayor oferta de bienes y servicios y menor dependencia de las importaciones; y 5) en la que se extiende la industria, se incrementa el consumo, se fortalece el sector servicios y se exige mayor inversión.

Al abordar la idea de desarrollo es necesario conceptualizar a la par la idea de progreso. Según Robert Nisbet (1980) esta categoría ha tenido hasta la actualidad cinco premisas fundamentales: la fe en el valor del pasado; la civilización occidental es superior a las otras; la aceptación del valor del crecimiento económico y del desarrollo tecnológico; la fe en el conocimiento científico y erudito; y la importancia intrínseca en el valor de la vida y el universo. Estos cinco momentos proporcionan una visión amplia de la idea de modernidad. En suma, concluye Nisbet, casi no hay límite para los propósitos que el ser humano se ha fijado a lo largo de la historia para asegurar el tan deseado *progreso*. Concluye que el concepto de progreso tiene múltiples significados: para los griegos un avance de las artes y las ciencias, con beneficios para el bienestar humano; para los cristianos, el camino hacia la perfección en la tierra; y para los modernos en Francia e Inglaterra, la expansión del conocimiento, las instituciones libres, la cristalización del Estado político (poder y el dominio de la fuerza). «Es probable que la primera enunciación completa y amplia de la idea de progreso haya sido expuesta por Turgot en diciembre de 1750 en la Sorbona [...]. “Una revisión filosófica de los sucesivos avances de la

mente humana”. Abarca no sólo las artes y las ciencias sino, básicamente, toda la cultura: usos y costumbres, instituciones, códigos legales, economía [...]» (Nisbet, 1986, p. 11).

El progreso sigue una línea recta y ascendente hacia algo mejor, pero también es un proyecto sin fin que crea frustración al querer alcanzarlo. Bolívar Echeverría propone 15 tesis²⁸ para, desde lo teórico, hallar «una modernidad no capitalista». Si bien Echeverría (1997) ubica el surgimiento de la idea de modernidad en el siglo XVIII, incorpora en su discusión la esencia (de la modernidad) desde la «invención de las Américas», por lo que su análisis es aplicable y adaptable a la idea que se pretende incorporar aquí.

La modernidad es entendida como aquello *bueno*, y lo «malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto» (Echeverría, 1997, p. 134). Una idea que predomina en la actualidad. *Modernizarse es perfeccionarse* y un país moderno es aquel que cuenta con técnicas de producción, organización social y gestión política. Aquello que revoluciona hacia el progreso político absoluto. Modernización como una reorganización social y un progreso en el nivel de vida. Echeverría acoge la idea de Gottfried Wilhelm Leibniz de que todo lo que es real puede ser pensado aún solo como posible, por lo que la apariencia de la modernidad entendida como un hecho consolidado y definitivo, y en otras sociedades como proyecto inacabado, es analizado sólo desde un punto de vista, por lo

²⁸ Las 15 tesis se titulan: La clave económica de la modernidad; Fundamento, esencia y figura de la modernidad; Marx y la modernidad; Los rasgos característicos de la vida moderna; El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno; Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo; El cuádruple ethos de la modernidad capitalista; Occidente europeo y modernidad capitalista; Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación; La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo; La modernidad y el imperio de la escritura; Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad; Modernización propia y modernización adoptada; La modernidad, lo mercantil y lo capitalista; «Socialismo real» y modernidad capitalista (Echeverría, 1997).

que aún puede ser abordado desde otras perspectivas. Aquí cabe la propuesta decolonial de *diferentes y variadas modernidades* que será planteada más adelante.

Echeverría (1997) afirma que a lo largo de la historia han existido diferentes tipos de modernidades, pero es la idea de modernidad capitalista industrial de corte noreuropea aquella que predomina. Se inicia en el siglo XVI y se mantiene a nuestros días, un modelo de subordinación del proceso de producción/consumo al capitalismo, como forma de acumulación de riqueza (1997). En la tesis número cuatro, este autor señala los rasgos característicos de la vida moderna: el humanismo, el racionalismo, el progresismo, el urbanicismo, el individualismo y el economicismo. En cuanto al progresismo, es la tendencia hacia «algo mejor: incremento de la riqueza, profundización de la libertad, ampliación de justicia, y, en fin, el perfeccionamiento de la civilización» (Echeverría, 1997, p. 151).

Retomando a Nisbet (1986), es errónea la idea de que el *progreso* es un concepto únicamente moderno; obras como la de Ludwig Edelstein *The idea of progress in antiquity* es una muestra de ello. Desde la antigüedad, según este autor, se solía asociar con bendita o maldita la palabra *progreso*. Lo que parece más cercano es la idea de modernidad del siglo XVIII y XIX; Alemania, Inglaterra y Francia son los principales países en expresar su creencia sobre el progreso del ser humano. Más adelante, en el siglo XIX, es cuando esta idea cruza el Atlántico y se legitima como ley definitiva. Autores como Comte aseguran que el progreso del ser humano es intelectual. La mentalidad de la humanidad ha evolucionado en el curso de miles de años a través de tres etapas: la teológica, la metafísica y la positiva o científica, que empezaba en este siglo. Comte propone desde la sociología, como nueva disciplina, estudiar las relaciones sociales, es decir, la estática social, y los principios que rigen el progreso humano, es otras

palabras, la dinámica social; ya se había consolidado la idea de *ciencia* para la astronomía, física, química y biología.

El progreso se instala como sinónimo de orden, de modo que la carencia del mismo resulta ser un infortunio para las sociedades que lo contienen. Las obras de Comte, *Curso de la filosofía positiva* (1830) y *La política positiva, tratado de sociología* (1850), tuvieron la influencia necesaria para instalar, en el imaginario, la teoría de que los seres humanos debían despojarse de todas las creencias, costumbres y leyes existentes. En este siglo también destacan, según Nisbet (1986), Hegel y Marx, esencialmente por la idea de libertad y los postulados en relación al capitalismo, que dejan por sentado el desarrollo de los pueblos al libre desenvolvimiento de cada ser humano. Asimismo, para el inglés Stuart Mill el ser humano alcanza el mayor resultado cuando logra la máxima libertad posible; se trata de la ley natural del progreso social. Para Mill solo existen dos tipos de sociedades, aquellas que progresan y aquellas que se estancan.

Según Nisbet, otro de los autores sobre la teoría del progreso humano fue Herbert Spencer. Él usaba indistintamente las categorías desarrollo, evolución y progreso. Afirmaba que el progreso humano, al igual que el natural, es una necesidad. Así como la naturaleza se desarrolla, la humanidad pasa por el mismo principio. Las inadaptaciones tienden a desaparecer; y el progreso es la búsqueda de aquello «bueno». En definitiva, lo que tienen en común estas nociones, no dispares de progreso, es la atribución del ideal a un grupo social determinado: aquel que se distingue (en terminología de la época) por ser de *raza* blanca y nórdica. La categoría *raza*, a lo largo de estas discusiones, no se pone en cuestión, sobre todo porque unida a la categoría *progreso* se construyen las nociones de libertad, justicia, bienestar, Estado, entre otras.

En este recorrido histórico que realiza Robert Nisbet (1986) apunta que ya en el siglo XX la noción de *progreso* como un proceso natural de evolución va perdiendo fuerza, aunque nunca desaparece en las ciencias sociales. En la actualidad, al menos, parece existir un cierto escepticismo dado que no hemos alcanzado ningún límite de *desarrollo* económico, y porque, entre otros aspectos, seguimos agotando los recursos naturales, sin lugar a dudas, finitos que poseemos.

Es necesario comprender los diferentes contextos históricos, pero vale añadir que las nociones de *progreso* y *desarrollo* se exportan de Europa y Estados Unidos a sus zonas de influencia, desde la perspectiva cultural propia, y desnaturaliza aquella de acogida. Desde esta investigación se propone precisamente darle la vuelta a esta noción, sin olvidar que existe un legado histórico, pero afirmando que es necesario observar y analizar cómo un país como Ecuador se construye y reconstruye actualmente, en el marco de aquello que aún no parece llegar: el progreso y el desarrollo.

El progreso se torna desarrollo económico en el momento en el que se reduce el ideal (progreso) al fundamentalismo de la producción y el consumo como sinónimo. Este momento de conexión entre progreso civilizatorio y acumulación de capital se cruzan en el siglo XVI con la invención de las Américas, precisamente por el comercio de esclavos.²⁹ Eric Williams (2011) en su estudio sobre la situación del esclavo y su relación con el capitalismo subraya que, cuando se adoptó la esclavitud, no hubo discusión moral al respecto. Las razones eran económicas, «con la limitada población europea del siglo XVI, los trabajadores libres necesarios para

²⁹ La esclavitud era una institución económica. «Había sido la base la economía griega y había edificado el Imperio Romano. En los tiempos modernos proveía el azúcar para el té y las tazas de café del mundo occidental. Produjo el algodón que sirvió de base al moderno capitalismo» (Williams, 2011, p. 31).

cultivar materias primas [...] no podían ser obtenidos en cantidades adecuadas [...]. Para esto era necesario la esclavitud, y para obtener esclavos, los europeos se dirigieron primero a los aborígenes y luego a África» (Williams, 2011, p. 32).

La noción de *progreso* entendida como ideal civilizatorio se mantiene a lo largo de la historia y se incorpora de manera incuestionable en la construcción de las sociedades modernas, en la transición generalizada desde las estructuras cacicales a los Estados. El *desarrollo* conlleva un progreso social, y se conceptualiza e integra transversalmente. En el siglo XX, se plantea como premisa el *progreso económico* acelerado, aunque implica ajustes económicos y la reestructuración de las sociedades *subdesarrolladas*. La prosperidad material es la prioridad y el ideal al que cualquier sociedad debe alcanzar: eliminar la miseria (lo primitivo) e implantar una lógica concreta de desarrollo. El término *subdesarrollo* es la cara opuesta e indeseable de aquello que se espera como sociedad avanzada, es decir *desarrollada*. Esta categoría obtuvo eco internacional el 20 de enero de 1949, cuando el presidente estadounidense Harry S. Truman³⁰ pronunció su discurso de investidura. Truman hablaba de capital, ciencia y tecnología como los principales componentes. Así, lo que se denominaba como *sueño americano* sería extrapolable a las demás naciones carentes de progreso y desarrollo; tal y como Arturo Escobar analiza en su obra *La invención del tercer mundo* (2007). El análisis del discurso, sobre el desarrollo a través de la historia, permite observar las razones por las que los países empezaron a considerarse subdesarrollados y, por ende, legitimaron la larga e inalcanzable cruzada hacia

³⁰ El primero en pronunciar el término fue Wilfred Benson (miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo en 1942) y aunque se empleó en estudios económicos durante los años siguientes, fue con Harry S. Truman que el concepto de poblaciones subdesarrolladas adquirió relevancia (Esteve, 1996).

el prometido desarrollo. Pareciera que la idea de progreso no había sido suficiente. Los países sin desarrollo tienen, aún, esta tarea pendiente (Escobar, 2007).

Después de la Segunda Guerra Mundial empieza la guerra contra la pobreza, en Asia, África y América Latina. El propósito era conseguir que toda la población mundial viva en las mismas condiciones socioeconómicas. Esta idea tuvo auge a partir de 1945.³¹ Hasta este entonces, la pobreza en las zonas periféricas estaba justificada por su propia condición de *nativos*, que, aunque en presencia del colonizador se podía *ilustrar*, no podía en ningún caso progresar económicamente (Escobar, 2007). Hasta finales de los años sesenta las discusiones referentes a África, Asia y América Latina se enmarcaban en el desarrollo. Antes de que Truman o Robert McNamara expusieran sobre la importancia del mismo, el líder Julius Nyerere (primer presidente de Tanzania entre 1964 y 1985) implantó una política integral de desarrollo rural.

Asimismo, al hablar de desarrollo, Gustavo Esteva (1996) apunta que «muy pocas palabras son tan tenues, frágiles e incapaces de dar sustancia y significado al pensamiento y la acción como ésta» (p. 38). Este término, traído de la biología, se convirtió en un concepto que implica la evolución hacia una forma cada vez más perfecta, pero ya no desde lo científico, sino desde una idea concreta superior de perfectibilidad, en condiciones de vida (en la que se incluyen bienes materiales y condiciones políticas y sociales). La metáfora biológica se transfirió a la esfera social a finales del siglo XVIII, cuando Justus Moser (1708) utilizó la palabra *desarrollo* para referirse al proceso gradual de cambio social, este autor lo describió como si se tratara de un proceso natural.³²

³¹ «No puede perdurar en una parte del mundo si las otras viven en condiciones de pobreza y mala salud». Milbank Memorial Fund 1948: 7, citado en Escobar, 2007.

³² Para una mejor comprensión ver Esteva, G. 1996.

En 1939 cuando el gobierno británico transformó la *Ley del desarrollo de las colonias* en la *Ley de desarrollo y bienestar de las colonias* se evidenció una innegable fusión económica y política. Los británicos para dar un sentido positivo al protectorado colonial aludieron a la necesidad de garantizar a los pueblos nativos niveles mínimos de nutrición, salud y educación. En este momento, «el nivel de civilización con el nivel de producción se fusionó en una sola categoría: desarrollo» (Esteva, 1996, p. 40). O lo que vendría a ser lo mismo, una meta deseable. Pero esta meta ya no incluía el *progreso* necesariamente intelectual como ser humano, sino más bien en términos de crecimiento económico.

Entre los años cincuenta y sesenta del siglo XX las teorías del desarrollo pasaron de un enfoque netamente económico al enfoque de las necesidades básicas, que ponía en cuestión el crecimiento y la distribución de beneficios. Se empieza a utilizar el desarrollo social (mejora en la calidad de vida de las personas) como contraparte del desarrollo económico. En 1974, en la Declaración de Cocoyoc, se enfatizó que el objetivo del desarrollo es el ser humano. Esta declaración incorporó además que el desarrollo puede seguir diferentes caminos, tales como la autosuficiencia y la necesidad de cambios económicos, sociales y políticos.

El desarrollo, por lo tanto, se convirtió en un concepto más amplio, en el que se incluyen todos los aspectos de la vida en colectividad y en relación con el mundo y su propia conciencia (Esteva, 1996). Gran parte de los teóricos proponen resolver los problemas sociales y económicos con estrategias que trascienden la idea del crecimiento económico, a través de propuestas tales como, otro desarrollo, desarrollo participativo, entre otros. La realidad es que, durante el 2017, en 45 países (83 millones de personas aproximadamente) necesitaron asistencia alimentaria, fue un 70 por ciento más respecto a 2015, según datos del Banco

Mundial. Las diferentes teorías de desarrollo y progreso no han conseguido el fin esperado. Con la intención de *des-subdesarrollarse* los países se han sometido a las más variopintas recetas económicas³³. La idea de desarrollo se rige por los mismos principios que el discurso colonial (Escobar, 2007). En la misma línea, Aníbal Quijano señala que «todos los países cuyas poblaciones son, en su mayoría, víctimas de relaciones racistas o etnicistas de poder, no han logrado salir de la periferia colonial, en la disputa por el “desarrollo”» (2014a, p. 320). La premisa de alcanzar lo *bueno* prevalece con el patrón moderno europeo. La práctica moderna civilizatoria impuso, a través de la fuerza, un modelo determinado de cultura. Esta violencia inviste a la víctima: colonizado, esclavo, mujer, entre otros (Dussel, 1995).

Este breve repaso histórico de la noción de *progreso y desarrollo* responde al propósito de ubicar dichos conceptos en el momento que más influencia tienen para las Américas, y desde los cuales pensar *otras* maneras de entender o rebatir, si cabe, la inevitable transición de una sociedad primitiva hacia una desarrollada. Repensar estas categorías, a efectos de esta investigación, pasa por incorporar en la discusión las líneas de investigación decolonial y postcolonial, incluyendo autores que, sin pertenecer a ellas, contribuyen de manera significativa al análisis de realidades aparentemente inevitables como la *modernidad* y desde la cual se justifican teorías, y posteriormente políticas, que desembocan en un aparente correcto progreso social y desarrollo económico de los pueblos. En definitiva, la lógica del desarrollo, en tanto que un ideal moral, generó metodologías de cómo, cuándo, cuánto y dónde se cumple el desarrollo. Se estableció en qué medida los países carentes de *desarrollo* debían seguir los

³³ La evolución del *desarrollo* y la aplicación de medidas económicas para, en teoría, reducir la pobreza, y por ende crear mejores condiciones de vida, dio como resultado en los años ochenta la década perdida.

parámetros establecidos por aquellos países que sí lo habían alcanzado, en los términos anteriormente descritos.

2.2.- Pensar en la herencia colonial

Con la conquista de las culturas que habitaban lo que hoy es América Latina comenzó la formación de un orden mundial que culmina 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Así comienza Aníbal Quijano (1992) su relato sobre la cuestión (herida) colonial. La relación entre la cultura europea y las otras culturas se establece en el siglo XVI, y desde entonces (la colonización) se mantiene como una relación entre «sujeto» y «objeto» (colonialismo). Una relación de dominación directa, política, social y cultural de los conquistadores sobre los dominados (Quijano, 1992, p. 11). De este autor se extrae la noción de «colonialidad», que en oposición al análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein señala que no hay una lógica única de acumulación capitalista, que instrumentalice las divisiones étnico/raciales y que preceda a la formación de una cultura eurocéntrica global. Para Quijano, la relación entre los pueblos occidentales y no occidentales estuvo siempre mezclada con el poder colonial, con la división internacional del trabajo y con los procesos de acumulación capitalista.

La aportación decolonial parte del enfoque denominado modernidad/colonialidad/decolonialidad (MCD), en la que la modernidad no se entiende sin la colonialidad. Los conceptos básicos de la teoría decolonial son: 1) colonización, entendida como el proceso de adquisición territorial; 2) colonia, organización sociopolítica específica; y 3) colonialismo, sistema de dominación. La «colonialidad» evoca una clara diferenciación con el «colonialismo»

porque es un llamado de atención sobre la continuidad histórica de las lógicas coloniales, y porque pone énfasis en el hecho de que las relaciones coloniales de poder no se limitaron únicamente al dominio económico, político, jurídico y administrativo, sino que también fue una dominación en la dimensión cultural y de producción de conocimiento.

Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010) señalan que la colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que el colonialismo dado que se extiende al presente. Se trata de un patrón de poder que funciona mediante «la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15). Esto posibilita la constante reproducción de relaciones de poder, y, además, garantiza la explotación de unos seres humanos por otros, a escala mundial, así como también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son dominados y explotados.

La teoría decolonial vincula la modernidad al proceso de colonización de las Américas, y la constitución de la economía-mundo capitalista, como parte de un mismo proceso histórico. Las primeras manifestaciones³⁴ entendidas como decoloniales se iniciaron en los virreinos hispanicos, concretamente en el Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del siglo XVII; del mismo modo que en las colonias inglesas y en la metrópoli en el siglo XVIII.³⁵ El caso por excelencia lo ilustra Waman Poma de Ayala, en el virreinato de Perú. Poma de Ayala escribió la obra *Nueva corónica y buen gobierno* dirigida al Rey Felipe III, en el año 1616.

³⁴ La genealogía del pensamiento decolonial no se limita a individuos, sino que incorpora movimientos sociales indígenas y afrodescendientes y en la creación de instituciones como el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas.

³⁵ Otabbah Cugoano —esclavo liberto— publicó en 1787, en Londres, el tratado *Thoughts and sentiments on the evil of slavery*. Estos textos no fueron un referente para la teoría occidental.

2.2.1.- Colonialidad y colonialismo

La colonialidad se enmarca en un patrón de poder que nace en el seno del colonialismo, y que no se limita únicamente a una relación entre dos pueblos/naciones, sino que se extiende a la fuerza de trabajo, al conocimiento (construcción de paradigmas), a la legitimación de la autoridad y a las relaciones intersubjetivas articuladas entre sí. La colonialidad es un contexto que se reproduce «a través de la idea de mercado capitalista mundial y de la idea de raza» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 131).

La colonialidad y la modernidad se constituyen como ejes centrales del patrón de poder. Se configuraron nuevas identidades de la colonialidad: indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos y las geoculturas del colonialismo: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa. Las Américas fueron introducidas, debido a la colonización, en el capitalismo (temprano) mundial moderno/colonial. En este proceso las personas son clasificadas según tres ejes que dependen, de la misma estructura global común, la colonialidad del poder:³⁶ el trabajo, el género³⁷ y la *raza*³⁸. Arturo Escobar (2010) plantea que la colonialidad

³⁶ La edad no llega a ser insertada de modo equivalente en las relaciones sociales de poder, pero sí en determinados ámbitos de poder (Grosfoguel y Castro-Gómez, 2007).

³⁷ El *género* es una construcción social que se basa en las diferencias sexuales. En este sentido, el sexo se entiende como un conjunto de atributos morfológicos y fisiológicos que distinguen a las personas. Estas características se las define e interpreta dentro de un marco social y económico. En todas las culturas existen definiciones de *hombre* y *mujer*, pero cambian dependiendo del contexto (Scott, 1996). Asimismo, los sistemas de género, sin importar el periodo histórico, son sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculino a lo femenino, y esto, por lo general, no en un plan de igualdad sino en un orden jerárquico. Al estudiar los sistemas de género, comentan Conway, Bourque y Scott, aprendemos que no representan la asignación funcional de papeles sociales biológicamente prescritos sino un medio de conceptualización cultural y de organización social (Conway, Bourque y Scott, 2013).

³⁸ La *raza* fue incorporada en el capitalismo eurocentrado en función de los ejes: control de la producción de recursos de sobrevivencia social, y el control de la reproducción biológica de la especie. Y el control de la autoridad se organiza para garantizar las relaciones de poder así configuradas. En esa perspectiva, las «clases sociales» resultantes son heterogéneas, discontinuas, conflictivas, y están articuladas también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo (Grosfoguel y Castro-Gómez, 2007). El significado de *raza* ha cambiado a través de los siglos; el concepto no significó lo mismo en el siglo XVI de lo que llegó a significar durante el siglo XIX, época en la que se basó en una categoría biológica.

involucra dos procesos simultáneos: por un lado, la supresión sistemática de los conocimientos y las culturas subordinadas por la modernidad dominante, el encubrimiento del otro; y, por otro lado, la emergencia de conocimientos particulares, con el potencial de convertirse en lugares de articulación, en proyectos alternativos; una ventana de conocimiento que permita una pluralidad de configuraciones.

Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (2007) definen al colonialismo como una estructura de dominación y explotación, en la cual el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población, lo aprovecha otra parte de la población de diferente identidad y cuyas sedes centrales están en otra jurisdicción territorial, aunque esta relación no implique necesariamente relaciones racistas de poder.

La colonialidad hace hincapié en el concepto de «raza»; Restrepo y Rojas (2010) señalan que esta categoría no hace referencia únicamente a las «diferencias fenotípicas» sino a la jerarquización de éstas en términos de «desarrollo biológico». Por este motivo, se pone en cuestión la noción de *raza* debido a que implica una desigualdad biológica. No obstante, la discriminación basada en estas diferencias no sucede sólo en el marco de la colonización, sino que permea en las estructuras de los colonizados. Aníbal Quijano (2014b) entiende a las ideas de *raza* y *racismo* como expresiones propias de las relaciones de poder.

El rastro de la colonialidad es claro «en todas las sociedades donde la colonización implicó la destrucción de la estructura social, la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y de sus medios de expresión exteriorizantes u objetivantes» (Quijano, 2014a, p. 323). La teoría decolonial apunta que las sociedades en las cuales no se consiguió la total destrucción social, de herencia intelectual y estético-visual, fue impuesta la perspectiva

eurocéntrica. Esta relación hegemónica, por lo tanto, ha conllevado una mistificación de la percepción de la realidad, tanto en el centro como en la periferia colonial, en la que se crearon al menos tres espacios diferenciados de herida colonial: la colonialidad en el plano del «poder», «ser» y «saber».³⁹

Aníbal Quijano (2014a) profundiza la compleja relación entre el colonizador y el colonizado, a través de la categoría «colonialidad del poder». Según Quijano, el concepto de la colonialidad se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación. Se origina en el debate sobre si los mal denominados *indios* tenían alma o no. Por supuesto, la lógica racial positivista, apoyada en evidencias de jerarquía biológica, se transformó en aquello que Franz Fanon (1956), en primera instancia, denominó *discurso racista cultural*. Este concepto lo ha trabajado posteriormente el grupo MDC en estos términos:

El racismo cambió sus articulaciones discursivas de forma biológicas hacia formas culturales de racismo. El racismo cultural es una forma perversa del discurso racista en el cual la palabra «raza» no es ni siquiera mencionada. Los discursos racistas culturales usan elementos «culturales» como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea. Sin embargo, el racismo cultural está vinculado indirectamente al racismo biológico en la medida en que el primero naturaliza/esencializa la cultura de los sujetos raciales/coloniales. (Grosfoguel, 2007, p. 124)

³⁹ El concepto «colonialidad del poder» fue acuñado por Aníbal Quijano (1992), del cual se derivan los conceptos de «colonialidad del saber» por Edgardo Lander (2000) y «colonialidad del ser» por Nelson Maldonado Torres (2007). Así como Walter Dignolo (2005, 2010) que también clasifica la colonialidad. En esta línea, Ramón Grosfoguel (2002, 2006, 2007, 2008) y Santiago Castro-Gómez (2000, 2007) sitúan a la colonialidad en el marco heterárquico de poder. Mientras que autoras como Ochy Curiel (2007) y María Lugones (2008), por citar algunas, han contribuido en la comprensión de categorías como *sexo* y *género* desde la línea decolonial.

En el contexto de la colonización europea se crearon nuevas identidades en territorio de las Américas: europeo, blanco, indio, negro, mestizo, entre otras. Quijano conceptualiza la colonialidad del poder con un rasgo característico de este tipo de clasificación social, que consiste en una relación entre sujetos no horizontal, sino vertical, considerándose algunas identidades superiores a otras. «Tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades. Cuanto más clara sea la piel de uno, más cerca estará de representar el ideal de una humanidad completa» (Maldonado-Torres, 2007, p. 132). Esta idea de superioridad se extendió configurando una colonialidad global.

Según Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992), en *Americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial*, la «americanidad» tiene cuatro características claves: la colonialidad, la etnicidad, el racismo y la idolatría por lo nuevo. La *colonialidad* refleja que, en el marco de la modernidad, los estados son iguales entre sí, no obstante, a raíz del siglo XV se evidencia el poder de unos estados sobre otros, este hecho era claro al considerar el dominio de la metrópolis sobre las colonias. Una vez culminada la colonización, permanece la forma jerárquica entre estados, sociedades, aquello que conocemos como centro-periferia, es decir, la *colonialidad*. La *etnicidad*, hace referencia a las desigualdades y relaciones asimétricas jerárquicas que se producen entre los grupos étnicos, en un contexto social. Aquí, el grupo étnico que domina (y que nunca se autodenomina como tal) «se encarga de legitimar un sistema de clasificaciones sociales y socioculturales, que son vividas y promovidas como desigualdades sociales» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 74).

En el marco de la colonialidad, los Estados se construyen dando paso a la etnicidad, entendida como un elemento constitutivo del moderno sistema mundial. Tal y como señala

Quijano y Wallerstein (1992) la etnicidad fue la consecuencia cultural inevitable de la colonialidad. Hasta este momento las categorías étnicas no existían ni constituían una división organizada de la fuerza laboral, ni de poder, en última instancia. La configuración étnica moldeó, lo que estos autores denominan, «las fronteras sociales correspondientes a la división del trabajo» (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 584). A los *negros* se les asignó la esclavitud; a los *indios/indígenas* el trabajo forzado (repartimiento, mita, peonaje) y a la clase trabajadora europea los enganches. Esta fue la distribución inicial, posteriormente las formas de control del trabajo y los nombres étnicos fueron actualizadas, manteniéndose la jerarquía, pero no solo impuesta desde arriba, sino que fue «reforzada» desde abajo.

En este sentido, Restrepo y Rojas (2010) apuntan que comprender la etnicidad en la actualidad resulta difícil dado que se la entiende desde un punto de vista positivo. No obstante, lo que precisamente plantean Quijano y Wallerstein (1992) es que la etnicidad tiene dos caras: «[...] sociedad compuesta por poblaciones o grupos minoritarios diferenciados culturalmente, a los que llama grupos étnicos, y a los que no (se les) reconoce una igualdad en términos sociales, culturales o de conocimiento», mientras que por otra parte, la etnicidad es entendida como una «identidad común en aquellos grupos históricamente marginalizados, que sirve para movilizar sus luchas» (Restrepo y Rojas, 2010, pp. 74-75). A su vez, el *racismo*, comprendido en la etnicidad, fue parte de la americanidad y la modernidad desde sus inicios (siglo XV). No obstante, en el siglo XIX, en el marco de la colonialidad, se sustentan desde lo institucional. El racismo se institucionaliza en las prácticas que legitiman la desigualdad social (Restrepo y Rojas, 2010).

Para Quijano (1992) el poder es un espacio, una especie de malla de relaciones de explotación, dominación, y conflicto, articuladas en función, y en torno, de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: el trabajo y sus productos; la naturaleza y sus recursos de producción; el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; la autoridad y sus instrumentos (de coerción sobre todo) para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios.

El modo en el que las personas llegan a ocupar total o parcialmente, transitoria o establemente un lugar y un papel respecto del control de las instancias centrales del poder: es conflictivo. Lo cierto es que la clasificación social, en la distribución de poder no tiene nada que ver con la biología ni con la naturaleza. «Tal papel es el resultado de las disputas por el control de los ámbitos sociales» (Quijano, 2014a, p. 317).

En el centro de la «colonialidad del poder»⁴⁰ (Quijano, 1992) se encuentra el patrón de poder colonial que constituye la complejidad de los procesos de acumulación capitalista articulados en una jerarquía de orden racial y étnica global, y las clasificaciones que de ellas se derivan, entre superior e inferior, desarrollado y subdesarrollado, civilización y barbarie. El enfoque decolonial sitúa al capitalismo global contemporáneo como un ente que «resignifica las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas/espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad, desplegadas en la modernidad» Castro-Gómez y Grosfoguel (2007, p. 14). La teoría decolonial apunta que las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante a nuestros días. En otras palabras, el dominio

⁴⁰ Véase la diferencia entre *diferencia colonial* y *diferencia imperial*, en el marco de la colonialidad del poder, en Restrepo y Rojas (2010, pp. 132–135).

económico y político se convirtió en otras formas de dominio, desplazando, en muchos casos, el centro, pero manteniendo las estructuras opresoras en las periferias.

En cuanto a la «colonialidad del ser» (Maldonado–Torres, 2007) responde a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad vivida, y no únicamente en la mente de los sujetos subalternos, sino desde un punto de vista integral. La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la noción de *raza* fue una supuesta estructura biológica que colocó al dominado en una situación aparentemente natural de inferioridad, con respecto al colonizador. En este marco, otro proceso fue la constitución de una estructura de control de trabajo y sus recursos, en la que se incluye la servidumbre y la esclavitud. Se insertan en el imaginario los conceptos dicotómicos tales como bárbaro y civilizado. En este punto el sujeto «bárbaro» se convierte en un sujeto racializado. La colonialidad del ser tiene que ver con la dimensión ontológica de la colonialidad del poder, se materializa a través de los procesos deshumanizadores de forma parcial o total de determinadas poblaciones (Restrepo y Rojas, 2010).

Walter Mignolo (2005), por su parte, introduce el concepto de «heterogeneidad colonial» para referirse a las múltiples formas de subalternización y deshumanización articuladas en consonancia con la idea de «raza». Una noción que se generó con los pueblos indígenas de las Américas y los esclavos provenientes de África. La «colonialidad del ser» por lo tanto, permite situar la concepción ontológica del subalterno y el dominador. El privilegio del conocimiento para el dominador y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados. Estos dos aspectos son la base de la «negación ontológica».⁴¹ En suma, se impone quién puede hablar,

⁴¹ Ver Maldonado–Torres, N. (2007). «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, compilado por Santiago

cómo se puede hablar o en qué términos es posible hacerlo. Esto determinará cuáles son los conceptos y significantes para la construcción de la realidad.

Por último, la «colonialidad del saber» (Lander, 2000) evoca la idea de que existe en el momento de la colonización una superioridad también en el plano epistemológico, en la generación de conocimiento. La colonialidad del saber implica que la epistemología y cosmovisión occidental se posicionó en tanto que universal, neutral y objetiva; eliminando otras epistemologías. En este sentido la colonialidad del saber «pretende resaltar la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de “conocimiento occidental” asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 136 y 137). Santiago Castro-Gómez (2004) denominó a esta negación u ocultación, del lugar de enunciación, como *la hybris del punto cero* de las filosofías eurocéntricas, las cuales niegan el lugar del cual se están enunciando para darles una apariencia de «universales». Queda invisibilizado desde dónde se mira, se habla, se piensa e incluso se es. El sujeto subalterno queda relegado por su condición racial a la creación de pensamiento.

En referencia a lo expuesto, esta investigación propone precisamente una mirada desde la frontera, que apunta a un tipo diferente de hegemonía: una múltiple. Aquello que permita imaginar alternativas al universalismo y que en ningún caso remita a un particularismo sino a una multiplicidad de maneras de entender y describir el mundo. Unido a esto la autora se suscribe a lo que Boaventura de Sousa Santos (2010) señala como el pensamiento postabismal.

Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

La diversidad del mundo, añade este autor, es inagotable y, precisamente, esta diversidad carece de una adecuada epistemología. El mundo está aún por construir. El pensamiento postabismal⁴² «implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar [...] significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental» (Santos, 2010, p. 32).

La colonialidad, por lo tanto, es la perpetuación de las estructuras fijadas en la época colonial que no desaparecen cuando este sistema de dominación se disuelve. Pablo González Casanova (2006) señala que aparece, en este momento de la historia, el «colonialismo interno»⁴³, entendido como el poder racista y etnicista al interior de un Estado-nación. Asimismo, Silvia Rivera Cusicanqui (2004, 2010a, 2010b, 2015) apunta que el colonialismo interno es la categoría que explica el funcionamiento de los poderes que operan en la actualidad en los países de América Latina. Se trata de prácticas de segregación colonial y formas de violencia moderadas que se encuentran internalizadas, y que sobre todo se fundamentan con base en discursos racistas y discriminatorios en función de la etnia, la clase y el género. El colonialismo interno, según esta autora boliviana, se localiza en dos niveles de lo interno: por un lado, en las repúblicas que surgieron después de las guerras contra el colonialismo externo y, por otro lado, en la subjetividad de las personas (2015). En suma, la perspectiva decolonial

⁴² Las condiciones para un pensamiento postabismal son: una copresencia radical —significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales—; ecología de saberes y diversidad inagotable de la experiencia del mundo —reconocimiento de una pluralidad de conocimientos, más allá del conocimiento científico, que implica reconocer que no existe una epistemología general, sino que a lo largo del globo existen diversas formas de conocimiento de la materia, sociedad, vida y espíritu, además de diversos conceptos como conocimiento y de los criterios para validarlos (Santos, 2010). La ecología de saberes es la resistencia global al capitalismo.

⁴³ Según González Casanova (2006) este concepto fue utilizado por primera vez en 1963 por C. Wright Mills. En estos años se empezó a utilizar el término al interno del marxismo académico; uno de los autores que resaltan es Rodolfo Stavenhagen (1963).

provee un marco alternativo para debatir sobre categorías aparentemente uniformes tales como la modernidad, el desarrollo, el progreso, y la globalización.

2.2.2.- Modernidad (es)

Charles Taylor (2007) se aproxima a la «modernidad» desde dos ópticas: la *cultural* y la *acultural*. La versión cultural de la «modernidad» es la transformación ascendente del *Occidente* hacia una nueva cultura. «El mundo atlántico contemporáneo es visto como una cultura [...] con sus propias interpretaciones de, por ejemplo, la persona, la naturaleza y el bien» (Taylor 2007, p.1). Esta noción de *cultura* es contrastada con todas las demás, incluso, aclara Taylor, con su propia cultura anterior. Esta perspectiva permite entender que, según las diversas concepciones culturales, se sucederán proporcionalmente diversos caminos de modernidad.

En cambio, la modernidad desde la teoría acultural se presenta como neutral y se considera un fin último en sí mismo. La modernidad es entendida como un objetivo deseable, desde cualquier cultura tradicional. Desde esta visión, la modernidad es entendida como el desarrollo de la razón, conocimiento científico, o evolución de una actitud secular; son transformaciones por las que inevitablemente todas las culturas tendrán que transcurrir. La modernidad significa trascender a un nivel superior en el que se abandonan las creencias y tradiciones.

La modernidad es un conjunto de comportamientos que sustituyen lo tradicional definiéndolo como obsoleto, inconsciente (no racional) e ineficaz (Echeverría, 2010). Su origen se ubica en determinados momentos de la historia. En el Renacimiento —la idea de que el hombre burgués puede hacerse a sí mismo, «saliendo [...] a reconquistar [...] una identidad

humana concreta que había sido sacrificada por los evangelizadores de Europa y su cristianismo radical [...]» (2010, p. 19)—. En el siglo XV, con la conquista de América, momento en el que el universo deja de concebirse como un elemento cerrado; y en el siglo XVIII con la Revolución Industrial, debido a que se consolidan dos versiones de modernidad: la europea mediterránea y la modernidad noroccidental de Europa trasladada a «América» (Estados Unidos). «La primera es una modernidad “católica”, la segunda, una modernidad “protestante”, no tanto en el sentido teológico de estos calificativos cuanto en su sentido identitario–político» (Echeverría, 2010, p. 92).

Lo «moderno» va unido a la idea de novedad, tratada en la *Inflexión decolonial* de Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010). «La idolatría por lo nuevo», que con el tiempo se naturaliza y se presenta como una forma de promoción del consumo permanente, que, con frecuencia, desprecia tradiciones y conocimientos locales (Restrepo y Rojas, 2010, p. 75).

La modernidad (Escobar, 2003) puede ser entendida desde la historia, la sociología, la cultura y la filosofía. No obstante, en sí misma no ha logrado la construcción de una realidad completa, sino que ha provocado un proyecto totalizante, en el que en última instancia «nunca ha conseguido hacernos modernos» (Escobar, 2003, p. 57). En el seno de la modernidad se asienta la idea misma del desarrollo y del progreso, en calidad de aquello deseable, que permite a los pueblos salir del estado bárbaro. No obstante, la modernidad, según Appadurai (1996) debe ser entendida como desterritorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple.

Aproximarse a la noción de la modernidad implica marcar un inicio claro, de dicho proceso histórico y su relación con el capitalismo. Bolívar Echeverría (1997/2010) marca esta relación

simbiótica cuando Occidente acepta la neotécnica⁴⁴ y el capitalismo se apropia de aquellas técnicas que le son funcionales para la acumulación del capital. Lo cierto en esta afirmación es que la neotécnica (que arranca en el siglo X, según Echeverría) marca el inicio de un proyecto civilizatorio, en el que las diferentes sociedades se verán inmersas y desarrollarán diversas maneras de hacer la modernidad existente. El fundamento es la consolidación, «[...] —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano» (1997, p. 141).

Toda modernización, indica Echeverría (1997), ya sea propia o adoptada, implica un proceso conflictivo. Si es adoptada, necesariamente pasa por un proceso de conquista, de imposición de formas de ser, de actuar y de producir; una identidad cultural obligada. Si es una modernización propia se afirma mediante la resistencia y la potenciación de la identidad respectiva. La creación del mundo moderno, antes de que se convierta en algo natural, inicia con una discusión polémica respecto a la relación entre «modernidad» y «capitalismo», menciona Fernando Coronil (1998). La modernidad burguesa se presenta como contradictoria, se caracteriza por el interés de la ganancia y la continua transformación de las relaciones económicas; diluye las costumbres establecidas. «La posesión de mercancía pasa a ocupar un lugar central en la formación de proyectos individuales [...], generando formas de poder basadas en la posesión y el consumo de objetos» (Coronil, 1998, p. 140). El consumo en la

⁴⁴ Ver Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

modernidad, por lo tanto, es la quimera que promete abundancia, progreso, y en añadidura, desarrollo ilimitado.

Precisamente, como la noción de modernidad capitalista no responde a la variedad de interpretaciones y necesidades existe la obligación moral de repensar el concepto. Se replantea desde posturas postmodernistas, postcoloniales y decoloniales. Propuestas de interpretación que pasan por la *no-universalización* de ideas y actuaciones. «Las identidades colectivas están siendo definidas en lugares fragmentados que no pueden ser cartografiados con categorías anticuadas». De aquí la emergencia de nuevas relaciones entre lo histórico y lo geográfico, con el fin de crear (nuevas) cartografías críticas y abandonar mapas imperiales» (Coronil, 1998, p. 142).

En el mismo sentido, Dussel (2003) plantea que la modernidad del siglo XIX es una segunda modernidad, que únicamente fue posible después de la llegada a las Américas en 1492. Este autor señala que Occidente no reconoce ese momento histórico como punto de quiebre para lo que luego sería Europa con la Revolución Industrial y la Ilustración, en los siglos XVIII y XIX respectivamente. A partir del siglo XV Europa sitúa a las demás culturas como periferia y surge el etnocentrismo moderno al considerar su posición geográfica y de poder como el centro. Esta posición neurálgica de Europa la legitima en todo el proceso de conquista, a través de la extracción de recursos y posteriores virreinos en las Américas; la situación de violencia y la invisibilización del sujeto subalterno, que se tradujo en la necesidad de civilizar y desarrollar al *otro*.

Por otra parte, Boaventura de Sousa Santos (2006) propone, ante el pensamiento hegemónico, cinco ecologías para superar lo que él denomina como *monoculturas*. 1) la

ecología de saberes: aquella que posibilite el diálogo entre la ciencia (monocultura) con el saber laico, el saber popular, el saber indígena, el saber campesino, entre otros. 2) la ecología de las temporalidades: comprender que, aunque el tiempo lineal es uno solo, existen otros tiempos. 3) la ecología del reconocimiento: la distinción de los productos jerárquicos de aquellos que no lo son. 4) la ecología de la trans-escala: la articulación de proyectos en lo local, lo nacional y lo global. 5) la ecología de las productividades: entendido como la recuperación y la revalorización de los sistemas alternativos de producción.

Con base en la línea decolonial, Walter Dignolo (2015) señala que aquello que se construya en la frontera no será ni *posmoderno*, ni *altermoderno*, sino que será: *transmoderno*. Para Enrique Dussel (1995), la transmodernidad es un proyecto de superación de la modernidad no simplemente por su negación sino por pensar sobre ella desde su «lado oculto», desde la perspectiva del otro/a excluido. Un proceso «en el cual ambas, la modernidad y alteridad negada (las víctimas) correalizan ellas mismas en un proceso de mutua fertilización creativa» (Dussel, 1995, p.69). La transmodernidad se convierte en una ética de la liberación, un proyecto de política, economía, pedagogía, entre otras; es decir, una solidaridad entre el centro y la periferia, entre diferentes culturas. Esta propuesta de Dussel implica que aquello subalterno se reconozca a sí mismo y reconozca a la modernidad como la originaria de la negación, incluido el componente moralizante. Lo «bueno/correcto» es conseguir el mismo progreso y desarrollo que alcanzaron las sociedades occidentales.

La crítica a la modernidad pone en cuestión conceptos del mundo moderno: ciencia, civilización, progreso, desarrollo, democracia, objetividad, razón, universalismo. La

perspectiva decolonial pone en el centro de la discusión cómo el patrón colonial del poder (ser y saber) ha dejado heridas provocando la colonialidad y el colonialismo interno.

Se parte de la hipótesis de que en el Ecuador existe un discurso hegemónico racializado sobre el proyecto civilizatorio de *desarrollo* y *progreso*, que incluye al blanco/mestizo; y en las últimas décadas a la perspectiva indígena, siendo esta última la que ha monopolizado los argumentos de alteridad en el Ecuador, en el siglo XX (producto de las constantes manifestaciones, por parte de los diferentes movimientos indígenas, que, en su mayoría, se agrupan en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), aún así, actualmente, los diferentes sectores étnicamente diferenciados continúan solicitando que el Estado los involucre de manera integral. Por lo tanto, el objetivo en esta investigación es incorporar a la discusión al campesino/a de la Costa, es decir, al montuvio/a, y de manera específica a las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla. Bajo ningún concepto se pretende juzgar la lucha indígena. El aporte de esta investigación, además, es colaborar en la construcción de los estudios etnográficos y de género en la región Costa del Ecuador. En tanto que el desarrollo y el progreso son parte de la modernidad, la autora de este trabajo se suscribe a lo expuesto por Cornelius Castoriadis (2008) al señalar que *modernos* no podemos ser eternamente, sobre todo porque rompe con la lógica propia de la noción de modernidad. «El término “moderno” expresa una actitud profundamente auto (o ego) céntrica. La proclamación de “nosotros somos los modernos” tiene a anular todo desarrollo ulterior verdadero» (Castoriadis, 2008, p. 15).

En suma, el desarrollo y el progreso, tal y como plantea Rafael Bautista (2017) es un mito⁴⁵ en tanto que, como cualquier otro mito, constituye un aura mágica que alimenta sueños y

⁴⁵ Rafael Bautista (2017) señala que el mito, en tanto que narrativa fundacional de una cultura, no es ajena a las relaciones de poder. Por este motivo, existen mitos de dominación y mitos de liberación. «Los primeros sirven para

expectativas. El desarrollo lo es porque «mi consumo ya no está determinado por mis necesidades sino por el mito; el mito es como un velo que no me permite ver lo que ese tipo de consumo produce en mí» (Bautista, 2017, p. 14). Vemos aquello que parece que nos brinda el «desarrollo», pero no observamos lo que destruimos a su paso. Vemos progreso, desarrollo y modernización en tanto que *fetiches*. En este sentido, Bautista apunta que el desarrollo no es una categoría ingenua, es decir carente de intencionalidad. Al contrario, «propaga y sostiene toda una ideología prescriptiva que modela y enmarca una visión de mundo pertinente exclusivamente para el capitalismo. Atrapados en el “modelo ideal” [...] de la modernidad como lo único posible y deseable» (Bautista, 2017, p. 15). Un giro a esta noción de modernidad implica, en palabras de Bautista, una recepción crítica que el socialismo no ha realizado del capitalismo, porque el resultado hubiera sido un cambio «metodológico de la teoría del fetichismo a una teoría de la descolonización. Sólo de ese modo podría haberse emprendido una *crítica al mito* del progreso y el desarrollo» (Bautista, 2017, p. 16). El desarrollo y el progreso, en tanto que conceptos interrelacionados, constituyen en sí mismos un mito porque crean un falso ideal posible, moralmente cuestionable, con recursos empíricamente imposibles.

De la misma manera, Silvia Rivera Cusicanqui (2010b) apunta que en América es urgente el reconocimiento de las otras modernidades, no únicamente la de la esclavitud para los pueblos indígenas, sino también la historia moderna de cada uno de los pueblos, que desarrollaron estrategias propias de carácter emancipatorio y con ideas políticas propias. Asimismo, «en otras palabras, urge el estudio de las modernidades que en América Latina son herederas de

legitimar un sistema de dominación existente, deshistorizando su aparición, divinizando la legitimidad que funda su perdurabilidad en el tiempo; los segundos aparecen como la narrativa cismática que trastorna la ortodoxia del sistema imperante. En ambos casos [...] confiere sentido a lo humano y, en consecuencia, se constituyen en fundacionales» (p. 40). A través del mito se construyen los cimientos de una historia, en última instancia, de una existencia común.

civilizaciones campesinas, de naciones nómadas y de desarrollos urbanos y nacionales, que perviven y se recrean en la actualidad [...]» (Gargallo, 2014, p. 23).

2.3.- Perspectiva de género en el desarrollo

En la línea de lo expuesto, se considera necesario profundizar en los estudios sobre desarrollo, que han incorporado la perspectiva de género. Hasta el momento, el breve repaso histórico, que se realizó en apartados anteriores, sobre el concepto de desarrollo y de progreso, ha permitido situar los principales discursos en relación a estos paradigmas, en la actualidad. En este sentido, el presente apartado aborda la perspectiva de género en los estudios sobre el desarrollo, sobre todo en los países latinoamericanos. Adlbi Sibai (2016) señala que las mujeres de los países, mal llamados *en desarrollo* recibieron, inicialmente, poca o ninguna atención en las políticas de cooperación internacional, que han marcado la agenda del desarrollo en países africanos, asiáticos y latinoamericanos. La cooperación internacional ha sido duramente criticada en las últimas décadas por mantener estructuras de poder jerárquicas, afianzando las premisas de opresión y subalternización.⁴⁶ Aquí se presenta una doble o triple dimensión; no solo está en juego el concepto y la práctica del desarrollo, en tanto que discurso, sino que a su vez se evidencia la lógica colonial y patriarcal vigente en la actualidad. Los patrones patriarcales en la propiedad, el trabajo y el control, fueron reproducidos en los diferentes proyectos donde se ignoraba por completo el trabajo productivo de las mujeres (Parpart, 1994; Pérez Galán, 2003).

⁴⁶ Ver por ejemplo el Observatorio de la Deuda en la Globalización (ODG) <https://odg.cat/es/blog/cooperacion-al-desarrollo-sa>

Los estudios sobre la mujer, relacionados con el género y el desarrollo, han pasado por diversas etapas, en los que se subraya la participación activa de las mujeres en el desarrollo económico, en la sustentabilidad de las familias, las sociedades y, en última instancia, en el desarrollo de sus países. Centrar la mirada en cómo las mujeres cumplen varios roles, los cuales en su gran mayoría no se contabilizan en la producción y economía de los Estados, significa entablar un diálogo, una vez más, con la igualdad de derechos. Según Spivak (1999), la mujer en los países de la periferia «se halla atrapada entre la tradición y la modernización, el culturalismo y el desarrollo» (Spivak, 1999, p. 207). El género es una categoría esencial para refinar la comprensión del desarrollo económico, debido a que demuestra aspectos básicos en la organización de la producción y del trabajo, así como de la libertad de decidir, el empoderamiento y las capacidades de las mujeres frente al desarrollo (Pérez Galán, 2003; Nazar Beutelspacher y Zapata Martelo, 2000). Este término (el género) es un fenómeno dinámico que se manifiesta en el tiempo y en el espacio, y que experimenta transformaciones asociadas a cambios económicos, políticos, culturales e históricos (Fernández Kelly, 1990). Por este motivo, se considera oportuno revisar de manera alígera los modelos de desarrollo que se han implantado en Latinoamérica. Al momento de explicar la ausencia de las mujeres en los estudios sobre el desarrollo, se debe tener en cuenta que ha predominado el discurso de la mujer como económicamente inactiva; el alto nivel de abstracción de los estudios y su preferencia por datos cuantitativos, lo que ha ocultado diferencias entre hombres y mujeres, que, por ejemplo, solo pueden ser resultas con trabajos de campo antropológicos, según Parella Rubio (2003).

En las últimas décadas, de manera paulatina, se ha incorporado el rol de la mujer en la economía. En la década de los setenta es cuando se empieza a considerar el rol de la mujer en el desarrollo. Hasta entonces los principales enfoques y modelos empleados, según Rosa

Mendoza (s.f.), fueron los siguientes. El modelo de *crecimiento económico* o *filtración por goteo*, que tuvo su auge en la década de los cincuenta, del siglo XX. Este modelo buscaba equiparar las economías latinoamericanas, al crecimiento de los países industrializados de Occidente. «[...] los economistas tomaron el liderazgo académico en la propuesta de herramientas que permitieran medir el desarrollo, en el marco de una ciencia dominada por el positivismo. [...] el dinero, que podía “objetivamente” ser utilizada como parámetro del desarrollo» (Mendoza, s.f., p. 2).

Otro de los modelos fue el *crecimiento con redistribución*, en la década de los setenta del siglo XX, empieza a tener auge por la incorporación de la *pobreza* y la *redistribución* de beneficios al enfoque del crecimiento. En este modelo se apuesta por una mayor intervención del Estado para conseguir la redistribución de la riqueza a través de medidas educativas, reformas agrarias y demás políticas. A mediados de esta misma década, toma lugar el modelo denominado de *satisfacción de necesidades básicas*, con el objetivo de resolver aquellos problemas que los dos modelos anteriores no consiguieron, es decir, la pobreza, la desnutrición y el desempleo, que aumentaban, aunque crecía el Producto Interno Bruto (PIB). Las necesidades básicas son «un stock de bienes y servicios que mínimamente requieren las familias y sus integrantes para vivir: alimentos, vivienda, empleo, educación, salud, saneamiento y medio ambiente sano» (Mendoza, s.f., p. 4). Durante los años 1976 y 1985, las Naciones Unidas para la Mujer desempeñó un papel fundamental en la incorporación del enfoque *Mujer en el Desarrollo*. A partir de las propuestas presentadas en el seno de Naciones Unidas, se llamó la atención acerca del rol de las mujeres en el desarrollo económico y social, sobre todo de las mujeres en países empobrecidos (Parella Rubio, 2003; Mendoza, s.f.; Nussbaum, 1999).

Con esta entrada se logra demostrar la contribución de las mujeres a la economía y los efectos negativos de los proyectos de modernización que, al no incluirlas, las desplazan de sus funciones tradicionales y disminuyen sus ingresos, estatus y poder que tenían en las relaciones tradicionales. [...] Con esta finalidad propone mayores oportunidades de capacitación y educación, que posibiliten su acceso al sector moderno de la economía y de este modo a los beneficios del desarrollo. (Mendoza, s.f., p. 4)

En los años ochenta, tras el fracaso de las políticas redistributivas toma fuerza el *modelo neoliberal*, a través de una serie de políticas impulsadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Sin entrar en mayor detalle, porque no es el objetivo del presente trabajo, cabe señalar que, en este modelo, el papel del Estado es el de un socio e impulsor de proceso de desarrollo económico y social, que aprovecha las corrientes del mercado para beneficio público. A partir de estos años se redefine el concepto de desarrollo, resaltan los enfoques de Amartya Sen (1995, 2000) *Expansión de Capacidades* y, el de Manfred Max-Neef (2010) *Desarrollo a Escala Humana*. Además de las contribuciones de Marta Nussbaum (1999, 2012) en *Mujeres e igualdad, según la tesis de las capacidades*, entre otras. Estos enfoques avanzan en la comprensión de las necesidades de los seres humanos, más allá de la consideración económica; ponen el énfasis en el ser humano, la calidad de vida y no la cantidad de bienes materiales, estos últimos son instrumentos para un fin superior (Mendoza, s.f.). El enfoque de las capacidades es un marco normativo amplio para evaluar y determinar el bienestar individual y los esquemas sociales, el diseño de políticas y las propuestas de cambio social. Se puede utilizar empíricamente para determinar aspectos del bienestar de una persona o grupos de personas, como la desigualdad o la pobreza. Este enfoque no explica

necesariamente la pobreza, desigualdad o bienestar, mas bien ofrece un marco de conceptos para conceptualizar y evaluar dichos fenómenos (Robeyns, 2008).

Una década después, en los años noventa, el modelo que se empieza a implementar es el denominado *modelo de desarrollo humano*, promovido por las Naciones Unidas. Este modelo se centra en tres ejes fundamentales: viabilidad económica, justicia social y sostenibilidad ecológica. Una de sus principales características es que cuestiona el crecimiento económico, tal y como se ha señalado en otros modelos, pero, además, incorpora la relación directa que existe entre la democracia social, el desarrollo humano y la protección del ecosistema. Este modelo se relaciona directamente con las propuestas de Amartya Sen y Manfred Max–Neef. A partir de esta propuesta, se extrae el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que toma en cuenta las siguientes variables: salud, educación y crecimiento económico. Este índice mide la calidad de vida de los seres humanos; diferencia claramente lo que significa para un país crecer en términos económicos y, lo que implica que su sociedad tenga las necesidades básicas cubiertas y goce de bienestar. Posteriormente, Martha Nussbaum (1999, 2012) propuso una lista de capacidades, desde una perspectiva transcultural, que se resumen en tres tipos: capacidades básicas (dotes innatas del individuo y que son la base imprescindible para desarrollar la capacidad avanzada y objeto de interés moral); capacidades internas (estados de la propia persona, que son condiciones suficientes para el ejercicio de las funciones oportunas); y, capacidades combinadas (capacidades internas combinadas con condiciones externas oportunas para el ejercicio de la función)⁴⁷ (Nussbaum, 1999, 2012). Este enfoque ha merecido

⁴⁷ Diez capacidades funcionales esenciales del ser humano: 1) vida; 2) salud corporal; 3) integridad corporal; 4) sentidos, imaginación y pensamiento; 5) emociones; 6) razón práctica; 7) afiliación (reconocer y mostrar interés por otros seres humanos); 8) otras especies (capacidad de respetar y vivir en relación con los animales, plantas, naturaleza en general); 9) distracción (capacidad de reír, distraerse); 10) control sobre el propio entorno (a nivel político,

una amplia atención por parte de investigadores/as sobre el desarrollo humano, en este sentido, Ingrid Robeyns (2003, 2005, 2006) adaptó la propuesta de Nussbaum y propuso catorce capacidades básicas que tienen que ver con la vida, la salud, la educación, el trabajo, el respeto y la religión⁴⁸ (Larrañaga Sarriegi y Jubeto Ruíz, 2013).

El índice se calcula a partir de la esperanza de vida de la población; el nivel educativo; los logros en materia de salud y el PIB per cápita. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) define el desarrollo humano más allá de las fronteras del crecimiento económico, coloca al ser humano y su bienestar en el centro del análisis. Actualmente, el Desarrollo Humano se mide, además, a través del Índice de Pobreza Multidimensional (IPM), el Índice de Desarrollo Humano ajustado por la Desigualdad (IDH-D), el Índice de Desarrollo de Género y el Índice de Desigualdad de Género (PNUD, 2018).

Por otro lado, los enfoques de Género en el Desarrollo (GED), nacen vinculados al movimiento feminista y demás contribuciones teóricas; éstos consideran al ser humano sujeto activo en el desarrollo, contemplan sus necesidades, capacidades y posibilidades de ejercer derechos. La perspectiva de género en el desarrollo promueve precisamente relaciones basadas en la igualdad entre hombres y mujeres, y la erradicación de todas las formas de discriminación (Lagunas-Vázquez, Beltrán-Morales y Ortega-Rubio, 2016). El enfoque GED se propone superar las inequidades de género; reformular los roles; y los modelos de identidad excluyentes,

capacidad de participar de manera efectiva en las decisiones políticas; y material, facultad de poseer una propiedad, tales como bienes muebles e inmuebles; estar en condición de trabajar como ser humano, entre otros) (Nussbaum, 1999, 2012).

⁴⁸ Estas capacidades son: 1) vida y salud física; 2) bienestar (salud mental); 3) integridad y seguridad corporal; 4) relaciones sociales; 5) empoderamiento político; 6) educación y conocimiento; 7) trabajo doméstico y trabajo de cuidados no remunerado; 8) trabajo remunerado y otros proyectos; 9) vivienda y medioambiente; 10) movilidad; 11) actividades de ocio; 12) poder decisorio en el uso del tiempo; 13) respeto (a uno mismo y con dignidad); y, 14) religión (Robeyns 2003, 2005, 2006).

que afectan el desarrollo de las personas independientemente de su identidad de género. No obstante, «las mujeres continúan siendo uno de los grupos más desfavorecidos en el acceso a recursos e instancias de decisión (a nivel de educación, ingresos, acceso a cargos públicos); y, asimismo, las más afectadas por una doble o triple jornada, recargada por el rol doméstico aún básicamente femenino» (Mendoza, s.f., p. 17). Este enfoque (GED) establece una diferencia entre *la condición* y *la situación* de la mujer. Se refiere a *condición* cuando analiza el estado material y las necesidades asociadas al mismo, tales como la pobreza, el analfabetismo, las malas condiciones de salud, la economía informal (Benería, 2006) entre otras. Mientras que *situación* es la condición política de la mujer en la esfera social, política y económica, es decir, procesos de invisibilización, ausencia, desvalorización, falta de autonomía, entre otras. De aquí se derivan las necesidades prácticas del análisis sobre el género (mejora de los ingresos, educación, salud, etc.) y de la situación las necesidades estratégicas (abolición de la división sexual del trabajo, reparto de las cargas domésticas y de las responsabilidades en el cuidado de hijos/as, eliminación de cualquier forma institucionalizada de discriminación, establecimiento de la igualdad política entre mujeres y hombres, independencia económica, etc.) (Rodríguez Alemán, 2000).

Resulta necesario hacer un breve paréntesis sobre el concepto de *economía informal*⁴⁹, según Benería y Floro (2006), muchas de las actividades informales ocurren dentro de las dimensiones espaciales y temporales del cuidado y del trabajo reproductivo. El trabajo remunerado y el no remunerado son realizados de manera simultánea, por ejemplo, cocinar y cuidar de los niños/as

⁴⁹ Conocida también como economía oculta o sumergida; son todas las actividades de producción de bienes y servicios, ya sea legal o ilegal, que no son registradas por las estadísticas oficiales del PIB por evadir las regulaciones del Estado (Delgado Salazar y Ruesga Benito, 2019).

mientras se confecciona una prenda de vestir (o como sucede en el caso del presente trabajo, mientras se teje un sombrero de paja toquilla). Estas actividades superpuestas intensifican el trabajo de las mujeres y aumentan las posibilidades de la precarización de sus condiciones de vida, debido a que perciben ingresos económicos mínimos (volatilidad), se limita su acceso a derechos y prestaciones sociales, tales como la salud, la protección social ante el desempleo, acceso a la jubilación, entre otras (Benería y Floro, 2006; Coello, 2016). En definitiva, las condiciones en las que viven las mujeres limitan su desarrollo integral. De forma simplificada, el objetivo del desarrollo para los seres humanos, expresa Nussbaum (2012), es disfrutar de una vida prolongada, saludable y creativa.

En el marco anteriormente descrito sobre el modelo GED, surgen algunos enfoques que tienen como premisa potenciar el rol de la mujer en la economía; entre los principales se encuentran los siguientes: el enfoque de empoderamiento; de necesidades prácticas e intereses estratégicos; de autonomía; de reglas y procedimientos; y de igualdad. El enfoque de empoderamiento tiene como cometido proporcionar las herramientas necesarias para que las mujeres asuman autoconfianza y darle «poder a las mujeres a través de la redistribución del poder entre sociedades y al interior de cada una de ellas» (Moser, 1991, p. 105). Este enfoque tuvo mayor aceptación en algunos movimientos de mujeres de América Latina, Asia y África; de hecho, fue abanderado a nivel teórico y práctico por mujeres activistas y académicas. El empoderamiento es la estrategia más importante para las mujeres, para ganar *poder* por sí mismas, de manera individual y de manera colectiva, mediante acciones participativas. Este concepto, para Magdalena León (1996) se relaciona directamente con el de autonomía, entendiendo a esta última como un proceso de negociación con los espacios autónomos, entre ellos el Estado, mas no como como sinónimo de individualización o separación. La palabra

autonomía, junto con empoderamiento, tienen un significado político (León, 2013, 2003, 1996).

Retomando lo anterior, el enfoque de necesidades prácticas e intereses estratégicos, desarrollado por Maxine Molyneux (1985, 2000, 2008) y ampliado por Caroline Moser (1991, 1998), proporcionó, a los estudios de género en el desarrollo, tres conceptos claves, sobre los roles que desempeñan las mujeres simultáneamente y, de manera especial, las mujeres con escasos recursos económicos: rol reproductivo, el rol productivo y el rol comunal (Mendoza, s.f.). Por otra parte, el enfoque de autonomía marca un punto de inflexión, debido a que centra la atención en el reconocimiento de las diversas identidades de las mujeres; interrelaciona a la mujer con la clase, la etnia, la edad, entre otras categorías; todas ellas desde el enfoque de la interseccionalidad. Esto implica, en suma, una reconfiguración de lo que se entiende por femenino y masculino, desde un punto de vista económico; y en la línea de lo que plantea León (1996).

El enfoque GED, por lo tanto, tiene que ver con el reconocimiento que se hace sobre los roles de las mujeres en la construcción económica de una sociedad. Además, cuestiona la noción de desarrollo, defendiendo que no hay un único modelo de desarrollo, sino que cada sociedad construye un ideal de desarrollo apropiado a sus necesidades e intereses (Rodríguez Alemán, 2000). Los diferentes enfoques coinciden en señalar, de una u otra forma, que existen vacíos a la hora de contabilizar la producción económica de las mujeres. La mujer «cocina, cuida de los niños, de los enfermos, de los ancianos, atiende la casa, además de trabajar. Sólo un pequeño grupo de mujeres recibe remuneración por su trabajo y registra su trabajo como participación de la fuerza laboral» (Mendoza, s.f., p. 21).

En el mismo orden de ideas, se entiende que, al momento de contabilizar lo que produce la mujer y el hombre, en términos económicos siempre habrá inconsistencias, debido a la falta de información, que aún tenemos, sobre las tareas no reconocidas de las mujeres. «Cuando las mujeres tienen un trabajo remunerado o como voluntarias o activistas, suele considerarse como una extensión “natural” de su papel de cuidadoras en la división social del trabajo — simplemente, es “lo que hacen las mujeres”—» (Molyneux, 2008, p. 69). Asimismo, las experiencias socioeconómicas de las mujeres dependen de factores tales como la estructura del hogar, la religión, la naturaleza del proceso productivo, el régimen de propiedad de la tierra en comunidades agrarias, la flexibilización de los mercados en sociedades industriales, el uso de nuevas tecnologías, así como los condicionantes sociales y políticos (Parella Rubio, 2003; Benería, 1981, 1999b; Moore, 2009).

En el marco de los modelos anteriores, cabe mencionar los diferentes enfoques teórico-prácticos que han surgido de manera concreta sobre la mujer y el desarrollo. Los mismos han centrado la atención en la participación de la mujer, en la estructura esencialmente económica y política de las sociedades, señalando sus aportes no reconocidos. Estos enfoques o perspectivas son: Mujer en el Desarrollo (MED), Mujer y Desarrollo (MyD), y Género y Desarrollo (GyD) (Larrañaga Sarriegi y Jubeto Ruíz, 2013).

El término MED fue empleado por el Comité de Mujeres de Washington D.C, pertenecientes a la Sociedad de Desarrollo Internacional (Moser, 1998). Este grupo acogió los postulados de Ester Boserup (1970), y llamó la atención sobre las evidencias generadas, hasta el momento, respecto a la exclusión de la mujer en la economía. A raíz de las movilizaciones de este grupo social, se consiguió centrar la atención en las estructuras de la igualdad de

oportunidades y en la disminución de las desventajas en el sector productivo, así como la erradicación de actos discriminatorios.

Hombres y mujeres desempeñan roles distintos en la sociedad, y sus diferencias de género son moldeadas por determinantes ideológicas, históricas, religiosas, étnicas, económicas y culturales (Whitehead, 1979). Estos roles revelan similitudes y diferencias con otras categorías sociales como la clase, la raza, la etnia y otras. Dado que la manera en que son socialmente construidas siempre es temporal y espacialmente específica, las divisiones de género no pueden ser descontadas a partir de listas de verificación. Por lo tanto, las categorías sociales diferencian las experiencias de desigualdad de las de subordinación dentro de las sociedades. (Moser, 1998, p. 4)

En la misma línea, Boserup (1970) demostró que reiteradamente los proyectos de desarrollo, en lugar de mejorar la vida de las mujeres, las conducían a una mayor exclusión económica y a un incremento de las desigualdades. Boserup sostuvo que, para hablar de un verdadero desarrollo, era urgente la consideración e inclusión de la mujer en la economía. Rahgerber (1990) apunta que Ester Boserup fue la primera en utilizar la categoría *género* como una variable en un análisis económico. El trabajo de Boserup es reconocido en los estudios sobre género y desarrollo porque concluyó que, en regiones poco pobladas, donde se practica esencialmente la agricultura estacional, es la mujer la que realiza la mayoría de los trabajos agrícolas. En cambio, en regiones más pobladas, donde se utiliza el arado u otras tecnologías, es el hombre, en contraposición, quien realiza la mayoría de los trabajos agrícolas. No obstante, en regiones donde se utiliza de manera extensiva el cultivo con riego, son tanto los hombres como las mujeres los que realizan estas labores. Henrietta Moore (2009), por su parte, señala

que existe una *feminización* de la agricultura⁵⁰ de subsistencia que responde a dos mecanismos o procesos: en primer lugar, porque la agricultura comercial a pequeña escala es ocupada por hombres, mientras que la manutención de las familias recae en las mujeres, por lo que dedican más tiempo a tareas agrícolas de subsistencia. Esto impide que las mujeres se dediquen a la producción comercial. Y, en segundo lugar, la agricultura de subsistencia en las mujeres es más elevada porque la mano de obra masculina tiende a migrar, por lo que recae en la mujer el sector de subsistencia (Moore, 2009). Aún así, Moore subraya que la dicotomía mujer/hombre y subsistencia/comercio es una simplificación que comporta riesgos, por lo que es necesario comprender las demás dinámicas de trabajo que se generan en cada sociedad de manera particular.

Por otra parte, un estudio paralelo confirmó que, en el sector agrícola, «cuando nuevas tecnologías eran introducidas normalmente, éstas eran dirigidas al hombre y no a la mujer. En general, la mujer era la que menos se beneficiaba de la expansión educacional [...]» (Rahgerber, 1990, p. 3). En este sentido, el enfoque MED se centró en los elementos productivos del trabajo de la mujer, obvió el lado reproductivo de las mismas, motivo por el cual los proyectos, que se han generado bajo esta perspectiva, tienen como objetivo central generar condiciones de ingreso económico a las mujeres, a través de cooperativas, en su gran mayoría, pero no tienen en cuenta el sistema de opresión y poder que subyace entre mujeres y hombres, debido a las tareas en el ámbito del cuidado y de las labores domésticas, que como se conoce, son realizadas por las mujeres. En programas y proyectos de cooperación se incorporó el rol de la mujer en la economía a través de actividades tales como las artesanías, la costura, entre otras. (Rodríguez

⁵⁰ En América Latina, según Ballara, Damianovic y Valenzuela (2012), el 78,5 por ciento de las mujeres rurales trabajan de manera activa en labores agrícolas, desde los 15 años hasta los 59 años de edad.

Alemán, 2000). Este enfoque agrupó cinco categorías a modo de estrategias: bienestar, equidad, antipobreza, eficiencia y empoderamiento (Moser, 1991).

A mediados de la década de 1970 se originó un cambio en el abordaje de la mujer en aspectos relativos al desarrollo; se incorpora el enfoque Mujer y Desarrollo (MyD), que parte de la noción de que la mujer siempre ha sido partícipe de los procesos de desarrollo. A nivel teórico, esta perspectiva reconoce las estructuras de clase, pero en el diseño e implementación de los proyectos «tiende, al igual que MED, a agrupar a las mujeres sin tomar seriamente en cuenta un análisis de clases sociales, raza o etnicidad, todas las cuales puedan ejercitar una fuerte influencia en su estado social actual» (Rahgerber, 1990, p. 6).

Eva Rahgerber apunta que la perspectiva MyD es más crítica que la perspectiva MED, pero no incorpora la crítica al patriarcado⁵¹, a los modos de producción, a la subordinación y opresión de la mujer. El enfoque MyD asume que la situación de la mujer mejora, a medida que las estructuras se convierten en más equitativas. La lectura que se realiza sobre las razones estructurales de la desigualdad y la discriminación de la mujer no llegan a ser suficientes para que se generen estrategias de cambio. Además, este enfoque considera que la mujer tiene la misma condición de desigualdad internacional y de clase, dentro de la estructura patriarcal.

⁵¹ Autoras tales como Aura Cumes (2019), Tania Palencia (2003), Marta Postigo Asenjo (2001) y Alda Facio (2005) definen al patriarcado como un sistema de dominación, en el que, mediante un conjunto de relaciones sociales, los hombres asumen y les es otorgado el control político, económico, cultural y moral de una sociedad. En este sistema, los hombres se benefician de la dominación sobre las mujeres al acceder con privilegios a la autoridad, los bienes, los recursos y los servicios producidos. Se trata de un sistema que justifica la dominación sobre la base de una supuesta inferioridad biológica de las mujeres. Para Pazos Morán (2018) el patriarcado es un sistema de organización social en el que los puestos clave de poder, tales como el político, el económico, el religioso y el militar, se encuentran, exclusiva o mayoritariamente, en manos de hombres. Según esta autora. Todas las sociedades que conocemos son patriarcales, aunque los grados y las formas de dominación se transforman a lo largo del tiempo y en todas las geografías.

Tanto la perspectiva MED y MyD centraron su atención al ámbito productivo de las mujeres, generando proyectos económicos concretos, sin considerar el horizonte reproductivo de la mujer relacionado con el trabajo y la vida en general, es decir, no existe un análisis detallado de la sobrecarga de tiempo que estas estrategias provocan a las mujeres. «Los planificadores del desarrollo tienden a imponer sesgos y supuestos occidentales en el Sur y no asignan ningún valor económico a las tareas realizadas por las mujeres en el hogar, incluso aquellas de reproducción social» (Rahgerber, 1990, p. 6). En la sombra quedan las labores orientadas a mantener a la familia, la crianza de los niños, el trabajo doméstico, el cuidado de los enfermos y ancianos, además de otras tareas que de manera reiterada han sido consideradas como parte del entorno privado y que, en consecuencia, no generan ingresos económicos.

Posteriormente, el enfoque de Género y Desarrollo (GyD), en la década de los ochenta, incluye el «género» en tanto que construcción social de roles asignados al sexo, y vincula las relaciones de producción a las relaciones de reproducción, tomando en cuenta todos los aspectos de la vida de la mujer. Este marco de análisis nace en el seno del feminismo socialista, desde una mirada holística, tiene en cuenta los aspectos productivos y reproductivos de la vida del hombre como de la mujer, «analiza la naturaleza de la contribución de la mujer dentro del contexto de trabajo realizado dentro y fuera del hogar, incluyendo la producción no mercantil y rechaza la división de lo público y lo privado» (Rahgerber, 1990, p. 7). Esta perspectiva se introduce en la esfera privada porque desde ahí se pueden determinar los supuestos, dentro de una relación familiar.

El enfoque GyD entiende a la mujer como sujeto activo de cambio, de transformación, de desarrollo; situación favorable cuando la mujer está organizada, debido a que su voz se escucha

de manera efectiva. Reconoce la importancia de la solidaridad —aunque desde hace algunos años los movimientos feministas, sobre todo en América Latina, prefieren emplear el término *sororidad*— y la diferencia de clases, enfatizando en que el patriarcado opera dentro y a través de las clases para oprimir a la mujer. El GyD cuestiona las estructuras sociales, económicas, políticas y jurídicas. Apuesta por las acciones afirmativas para mejorar la situación de las mujeres, incluye una revisión en profundidad de las instituciones sociales, de la estructura del sistema establecido, y se cuestiona la estructura de poder. Este enfoque, por lo tanto, propone un análisis más minucioso y demanda un nivel de compromiso más elevado, motivo por el cual se refleja menos en los programas y proyectos de desarrollo, contemplados en las agencias internacionales de desarrollo o en los planes nacionales de los países. Es probable encontrar iniciativas que nacen de este enfoque, pero son primeros pasos parciales.

Al analizar cómo la mujer se ha ido integrando, en tanto que categoría, variable y sujeto activo, en los estudios sobre el desarrollo, se torna necesario subrayar que esta incorporación teórica y práctica está íntimamente relacionada con la evolución misma que ha tenido el feminismo en la historia, hasta el punto de que, en la actualidad, desde hace ya unas cuantas décadas, se habla de feminismos en plural. En términos generales, los discursos feministas, considerados siempre impertinentes para el sistema establecido, se ubican en la época de La Ilustración (S. XVIII), aunque desde antes se empezaron a escuchar *proclamas* en escritoras como Christine de Pizan, quien escribió en 1405 *La ciudad de las damas*, una obra en la que manifiesta su profundo descontento con la misoginia de la época. Si bien se trataban de quejas y denuncias sobre la situación de la mujer, no se consideran «feministas» porque no articulaban el discurso hacia una recuperación de derechos arrebatados, como se evidencia en el siglo XVIII (Varela, 2008).

En el feminismo se reconocen etapas u *olas* que marcan algunas diferencias en las reivindicaciones o discursos de una generación de feministas a otra, aunque estos procesos no son necesariamente lineales o inconexos (Pérez Orozco, 2006a). Los primeros discursos feministas (primera ola) fueron sobre la búsqueda de la igualdad de derechos, en el seno de la Ilustración; se articularon en torno a las siguientes demandas: derecho a la educación, derecho al trabajo, derechos dentro del matrimonio y respecto a los hijos, y, por último, derecho al voto. Las necesidades de las mujeres giraban en torno al reconocimiento explícito de las mujeres como personas activas en el ejercicio político y civil. Una de sus máximas exponentes fue Olimpia de Gouges, quien en 1791 escribió los *Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, dos años después murió guillotizada. En 1792, Mary Wollstonecraft escribió *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, considerada como la obra fundacional del feminismo (Varela, 2008; Pérez Garzón, 2012).

Estas reivindicaciones fueron constantes también a lo largo del S. XIX y buena parte del S. XX, se trató de un largo camino no sólo de lucha sino de paciencia por parte de las mujeres, y así se evidenció en la *Declaración de Sentimientos*, de Seneca Falls, Nueva York, en 1848 (Beltrán y Maquieira, 2001). A lo largo del siglo XX, la mayoría de Estados reconocían el papel de la mujer en el sufragio, el último país en reconocer este derecho en América Latina fue Paraguay, en 1961 y, en el mundo fue Arabia Saudita, en los comicios de 2015. (National Geographic, 2020) En el siglo XX conviven la primera y la segunda ola del feminismo, desde el sufragismo hasta la publicación de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, en 1949 (de las Heras Aguilera, 2009).

A partir de la década de los sesenta, del siglo XX, se localiza la tercera ola del feminismo; resaltan el feminismo radical y la lucha por los estereotipos, los roles de género⁵² y el patriarcado. «Se considera importante analizar la articulación de lo biológico con lo social y no tratar de negar las diferencias biológicas indudables que hay entre mujeres y hombres; pero también hay que reconocer que lo que marca la diferencia fundamental entre los sexos es el género» (Lamas, 2013, p. 114). En esta ola destacan obras tales como *Política Sexual* de Kate Millett, de 1969, quien popularizó el *slogan* «lo personal es político» poniendo sobre la mesa que las áreas de la vida consideradas «privadas» también hacen parte de la discusión política, y *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone, de 1976. A partir del feminismo radical, se abrió la puerta para que las luchas feministas florecieran de manera diversa, en diferentes latitudes, bajo sus propias características. Desde este momento no se puede hablar del feminismo en singular, como movimiento o teoría única. Encontramos: feminismo de la igualdad, feminismo de la diferencia, feminismo negro, feminismo decolonial, ecofeminismo, ciberfeminismo, entre otros. Sin querer profundizar en las principales características de cada una de las olas del feminismo, es importante resaltar que, de una u otra manera, el movimiento feminista ha sido el movimiento político más importante de las últimas décadas (Varela, 2008; de las Heras Aguilera, 2009).

⁵² Los papeles o roles de género, según Marta Lamas (2013) se construyen en conjunto con las normas y prescripciones que establece la sociedad y la cultura, sobre el comportamiento femenino o masculino. Se pueden establecer diferencias acordes a la cultura, la clase social, el grupo étnico e, incluso, según el nivel generacional. En cualquier caso, se establece una separación respecto a la división sexual del trabajo. Un ejemplo básico es: las mujeres tienen la capacidad de parir, por lo tanto, cuidan a los hijos/as; ergo, lo femenino es lo maternal, doméstico, de cuidado; le corresponde el espacio de lo privado. En cambio, lo masculino es lo opuesto, le corresponde el espacio público. Analizar el género permite sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos, y colocarlo en el terreno de lo simbólico.

En añadidura, la antropología feminista⁵³ ha realizado grandes aportes a la discusión sobre las categorías binarias, tales como naturaleza/cultura, doméstico/público, hogar/trabajo o sentimiento/razón (Beltrán y Maquieira, 2001; Moore, 2009), enraizadas en la sociedad patriarcal, que ubica en el centro determinadas representaciones reduccionistas y prejuiciosas sobre las relaciones de género, como modelos a seguir. Por este motivo, la perspectiva feminista de la antropología se *empecinó* en diferenciar dos conceptos claves: *género* y *sexo*. Entendiéndose por *sexo* a «las características anatómicas de los cuerpos, incluida la genitalidad, así como las características morfológicas del aparato reproductor y aspectos tales como diferencias hormonales y cromosómicas» (Maquieira, 2001, p. 161), mientras que el *género* es la construcción social y cultural de lo que significa lo femenino y lo masculino, es decir, el lugar que ocupa y que se le asigna a los hombres y a las mujeres en la estructura social, política, económica y cultural. El género (Butler, 2004, 2007; La Barbera, 2010; Lamas, 2013; Conway, Bourque y Scott, 2013; Scott, 1996) es el rol, la expectativa, la función o los valores que cada sociedad atribuye a las personas según su sexo, es decir, en base a la biología de cada ser humano de forma estandarizada, lo que construye un rol, y demás características determinadas, asumiendo que, por tener un sexo u otro, esas características son las que corresponden.

Por tanto, la noción de género invita a una reflexión no binaria, ni patriarcal de las personas en función de su condición biológica (García-Granero, 2017; Castellanos Llanos, 2016). Se

⁵³ Moore (2009) apunta que existe una clara diferencia entre los estudios sobre el género y la antropología feminista. Esta última no estudia a la mujer por ser mujer, sino las relaciones de género, en oposición a los estudios de la mujer. La autora resalta que existen estudios sobre el género o sobre la mujer no necesariamente desde una perspectiva feminista. Desde los años 70 hasta la actualidad los estudios feministas y sobre el género (las diferentes corrientes) han ido incorporando y revisando los postulados, para de manera más precisa, abordar las problemáticas de las mujeres en toda su diversidad (clase, raza/etnia, cultura, historia, educación formal, lugar de origen, condiciones laborales remuneradas y no remuneradas, entre otros). En esencia, la antropología feminista es consciente de que las mujeres son diferentes entre sí.

centra en reconocer la diversidad en la identidad de género (LGBTTTTIQ)⁵⁴, la expresión de género (femenino, andrógino, masculino), la preferencia afectiva y sexual (heterosexual, homosexual, bisexual) y el sexo biológico (mujer, intersexual, hombre). Asimismo, el género se cruza con otras variables tales como la etnia, la condición económica, la edad, la religión, el territorio, entre otras. Según Fernández Kelly (1990), el género guarda relación con las definiciones de raza y etnia en la medida en que estas categorías también se apoyan en características físicas para organizar las relaciones sociales y económicas entre las personas. «Una correcta comprensión de este planteamiento tiene por implicación el cuestionamiento de aquellas posturas “naturalistas” que interpretan la subordinación de las mujeres o de las minorías étnicas y raciales como mero reflejo de condicionamientos biológicos» (Fernández Kelly, 1990, p. 2).

La antropología ha establecido, ampliamente, que la asimetría entre hombres y mujeres son aspectos distintos, en lugares diferentes, es por esto que las condiciones y posiciones de las mujeres (sus actividades, limitaciones y posibilidades) cambian de cultura a cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia que se establece entre lo que se considera *masculino* y lo que se considera *femenino* (Espinosa Fajardo, 2018; Lamas, 2013; Moore, 2009; Lagarde, 1997, 2012; Lagarde y Valcárcel, 2011). En suma, el género es el estudio de las relaciones asimétricas de poder y oportunidad, asociadas peligrosamente a los rasgos mencionados anteriormente. Maquieira (2001), además, apunta que el poder, en sentido weberiano, es la capacidad de las personas y grupos de provocar obediencia de otras personas, incluso en contra o al margen de la legitimidad y/o la justicia. El poder, entonces, se convierte en una relación estructural,

⁵⁴ Lesbiana, Gay, Bisexual, Transexual, Transgénero, Travesti, Intersexual, Queer.

asimétrica, que se arraiga en las normas, dando como resultado categorías que restringen y configuran opciones y acciones hacia otros. «Esto supone abandonar una visión “conspiratoria” de la dominación masculina que implica imaginar al conjunto de los varones como diseñadores de una estrategia racional para lograr la subordinación de las mujeres» (Maquieira, 2001, p. 172).

Retomando los aportes feministas, en América Latina las corrientes, al igual que en otras latitudes, son diversas y se han ido transformando a lo largo de los siglos. Según Gargallo (2007) estas ideas se han centrado en deconstruir el racismo y la visión de los cuerpos sexuados en la organización social, en términos generales. En el siglo XXI, es notorio que los movimientos y teorías feministas⁵⁵ se vinculan con las luchas por: la privatización de los recursos naturales, la agroindustria, las identidades diferenciadas de género, la violencia contra la mujer (en toda su diversidad), el derecho a decidir por su propio cuerpo (despenalización del aborto por violación y/o aborto libre), entre otras temáticas. Es importante señalar a autoras como Francesca Gargallo (2014), Julieta Paredes (2014) y Lorena Cabnal (2010, 2019) que apuntan que el patriarcado no es únicamente occidental, sino que también existe el patriarcado ancestral originario, «que ha sido gestado y construido, justificándose en principios y valores cosmogónicos, que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos» (Gargallo, 2014, p. 22). En el encuentro colonial se dio lugar también el encuentro de patriarcados indígenas o amerindios y europeos (Paredes, 2014). Sobre este tema, María Lugones (2008) sugiere, de

⁵⁵ La *teoría feminista*, desde una mira histórica, no es una teoría únicamente de la opresión de la mujer dentro de la cultura dominante. Tampoco se trata de una teoría esencialista de la naturaleza femenina. Se trata de una teoría en desarrollo constante sobre el sujeto social sexuado mujer; en la que se incluye la categoría sexo y género, pero también, la sexualidad, la raza, la clase, la etnicidad y cualquier otra división sociocultural. En este sentido, la teoría no puede escapar de la historia específica, emergente y conflictiva en la que se desarrollan las dinámicas de poder (De Lauretis, 2000).

manera contraria que, el patriarcado y el género son resultados del colonialismo europeo. Esta autora se basa fundamentalmente en el trabajo de la feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017, 2004,1997) quien afirma que el género no era una categoría de organización de la sociedad yoruba antes de la llegada de la colonización. Por su parte, Rita Segato (2011) expone que en todas las sociedades existe un relato (mito) de origen en el que se subordina a las mujeres. Lo cierto es que el análisis sobre el patriarcado, y los sistemas de opresión que se generan en su seno (tales como las dinámicas económicas), es el centro de atención también para los estudios feministas en la región. Las formas del patriarcado se van adaptando a los distintos momentos históricos de organización económica y social, pero se conserva, en mayor o menor medida, su carácter de sistema de ejercicio del poder (Puleo, 2005).

Es por este motivo, que los estudios sobre el desarrollo y el género se vinculan necesariamente con los principales postulados sobre el patriarcado y sus sistemas de opresión. En la actualidad, las mujeres de los pueblos indígenas en varios puntos geográficos de Latinoamérica, por ejemplo, construyen desde sus comunidades conocimientos sobre su lugar en tanto que mujeres, no sólo con presencia, sino con voz y con protagonismo. En esta misma línea, desde el *Abya Yala*⁵⁶ (América) las pensadoras indígenas han propuesto ideas diferenciadoras para entender y vivir el feminismo desde sus propias experiencias; a esta corriente se la conoce como feminismo comunitario.

Una obra que merece la pena ser analizada con detenimiento, para conocer más sobre la historia de las mujeres en América Latina, es la *Historia de las mujeres en América Latina*,

⁵⁶ Significa *Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento*. Es un término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio que hoy se conoce como continente americano.

editada por Sara Beatriz Guardia⁵⁷ (2013). En esta contribución se interpreta el papel de la mujer en las culturas prehispánicas; desde la visión de los cronistas; en la época de la conquista; en la República; y los escenarios actuales. En esta misma línea, Alba Carosio, Magdalena Valdivieso, entre otras publicaron, en 2014, *Feminismos para un cambio civilizatorio*. En este libro se aborda, con perspectiva histórica, categorías tales como poder y violencia; reproducción y producción; entre otras. En suma, diversas son las autoras que se han destacado en el continente, nótese los aportes de Laura Rita Segato (2010, 2011), Silvia Rivera Cusicanqui (2004, 2010a, 2010b, 2015), Julieta Paredes (2014), Marcela Lagarde (1997, 2012), Rosa Ynés Curiel Pichardo (2020, 2009, 2008, 2007), Yuderlys Espinosa Miñoso (2019), Sylvia Marcos (2010) María Lugones (2008, 2011), Rosalba Icaza (2019), Aura Cumes (2019), por mencionar algunas de ellas; y en el caso ecuatoriano a Magdalena León (1996, 2003, 2008, 2010, 2013), Ana María Goetschel (1999, 2006) y Gioconda Herrera (2000, 2001, 2006, 2007).

Por último, hablar de desarrollo y género en América Latina, según Alicia Girón (2009), es ir más allá del lenguaje de la teoría estructuralista de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y de la teoría de la dependencia. En esta región, el desarrollo se caracteriza por albergar diferentes modos de producción. «La articulación de modos de producción precapitalistas con el modo de producción capitalista; en el marco del proceso de globalización ha ido desenvolviéndose con grandes desviaciones y con una lucha interna entre los géneros y las diferentes clases sociales» (p. 78).

⁵⁷ En 2005 esta autora también compiló y editó el libro *La escritura de la historia de las mujeres en América latina. El retorno de las diosas*.

2.4.- Políticas públicas, desarrollo y género

En consonancia con lo expuesto hasta el momento, el presente trabajo de investigación llama la atención sobre el concepto de desarrollo y progreso en la actualidad, e incorpora las visiones del desarrollo junto con la categoría de género. Gracias a estos enfoques, ha sido posible el conocimiento sobre los roles y aportes de las mujeres en la economía. En el Ecuador, según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010), las mujeres representan el 50 por ciento de la población nacional; actualmente la población total sobrepasa los 17,5 millones de habitantes (INEC, 2020a). La relación que existe entre desarrollo y género se crea a través de las políticas públicas y programas sociales, que cada gobierno lleva a cabo para otorgar a las personas mejores oportunidades para su desenvolvimiento y bienestar social (Girón, 2009).

Problematizar las necesidades acuciantes de las mujeres es ir en consonancia con las principales demandas en temas de derechos y política pública en la región latinoamericana. La preocupación sobre cómo incorporar en la agenda global a las mujeres no es un tema reciente. Esta travesía se inició con las primeras manifestaciones, a través de la literatura y otros medios, que las mujeres realizaron para hacerse escuchar. Los espacios ganados por las mujeres y para las mujeres han sido posibles por las diferentes luchas emprendidas, en materia de derechos humanos, tales como el derecho a la educación en condiciones de igualdad; el derecho a un empleo justo y digno; el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, entre otros. Aún así, muchos de estos derechos no son realmente efectivos o se cumplen parcialmente en países latinoamericanos. Actualmente, la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible marca las pautas de los principales objetivos que los diferentes Estados deberían cumplir; como se conoce, no son de obligado cumplimiento, empero se alienta para que todos los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas acaten medidas al interior de sus países en virtud de mejorar

las condiciones de vida de sus sociedades, tal y como lo establece este instrumento supranacional (ONU, 2019).

En temas de género, el objetivo 5 de la Agenda es el que marca las pautas para empoderar a las mujeres y niñas. Sobre mencionar que, brindando condiciones dignas de vida a las mujeres y a las niñas, ellas se convierten en un efecto multiplicador que contribuye al crecimiento económico y al desarrollo de las sociedades. Los avances en los últimos años son significativos; no obstante, las mujeres, adolescentes y niñas (también los niños) siguen sufriendo discriminación y violencia por razones de género (ONU, 2017). Según datos de las Naciones Unidas (2017) 1 de cada 5 mujeres de entre 15 y 49 años afirmaron haber experimentado violencia física o sexual, y 4 países aún no cuentan con leyes de protección hacia la mujer en materia de violencia. Este objetivo tiene 6 metas definidas: 1) poner fin a todas las formas de discriminación contra todas las mujeres y niñas en todo el mundo; 2) eliminar todas las formas de violencia contra todas las mujeres y las niñas en los ámbitos público y privado; 3) eliminar todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado y, la mutilación genital femenina; 4) reconocer y valorar los cuidados y el trabajo doméstico no remunerados mediante servicios públicos, infraestructura y políticas de protección social, promoviendo la responsabilidad compartida en el hogar y la familia, según proceda en cada país; 5) asegurar la participación plena y efectiva de las mujeres y la igualdad de oportunidades de liderazgo a todos los niveles decisorios en la vida política, económica y pública; y, 6) asegurar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos. En esta última meta, además, se alienta a los países para emprendan reformas que otorguen a las mujeres igualdad de derechos a los recursos económicos, así como acceso a la propiedad y al control de la tierra y otros tipos de bienes; y aprobar y fortalecer políticas acertadas y leyes aplicables para promover la igualdad

de género y el empoderamiento de todas las mujeres a todos los niveles (ONU, 2017). Para cumplir con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) es requisito obligatorio establecer los mecanismos oportunos para la generación de herramientas que tributen a la solución de problemas colectivos y comunitarios, identificados en los distintos territorios nacionales, pero que forman parte de una problemática global, tal y como lo establece la Agenda 2030.

En este sentido, las políticas públicas⁵⁸ son las ventanas de los Estados que les permite ubicarse a la vanguardia en materia de Gobernabilidad (Obando, 2006; Lahera, 2002; Jaime, Dufour, Alessandro y Amaya, 2013). En temas de igualdad de género, los países de América Latina se encuentran relativamente alineados con las demandas actuales (derecho a la participación política formal, educación y empleo remunerado). No obstante, en escasos países se han logrado nuevos avances en el reconocimiento de derechos, tal y como sucede con el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, en caso de embarazos no deseados, productos de una violación. Este es un tema de amplio debate en sociedades latinoamericanas, donde la religión juega un papel preponderante. El derecho a la participación política, educación, y empleo está garantizado; pero queda mucho por corregir en materia de violencia política, rol reproductivo y productivo, e igualdad de condiciones en zonas rurales, entre otras inequidades.

En el Ecuador la igualdad de género ha ido ganando espacio lentamente desde principios del siglo XX hasta la actualidad. A pesar de ello, en materia de política pública es todavía notorio

⁵⁸ Diversas son las definiciones de política pública, una conceptualización amplia, según Aguilar Villanueva (2009) es aquella que entiende a la política pública «como un conjunto (secuencia, sistema, ciclo) de acciones, estructuradas en modo intencional y causal, que se orientan a realizar objetivos considerados de valor para la sociedad o a resolver problemas cuya solución es considerada de interés o beneficio público; cuya intencionalidad y causalidad han sido definidas por la interlocución que ha tenido lugar entre el gobierno y los sectores de la ciudadanía; que han sido decididas por autoridades públicas legítimas; que son ejecutadas por actores gubernamentales y estatales o por estos en asociación con actores sociales (económicos, civiles), y que dan origen o forman un patrón de comportamiento del gobierno y la sociedad» (p. 14).

que la perspectiva de desarrollo y género debe ser abordada con más detalles, sobre todo en las zonas rurales. Según el Atlas de Género (INEC, 2018), en términos generales, desde la década de los años ochenta se han conseguido, entre otros, los siguientes resultados en favor de la igualdad de género, en los que las mujeres organizadas y mujeres independientes han tenido un rol significativo: la firma de la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (ratificada en 1981); la adhesión a la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer, también conocida como Convención de Belém do Pará (1995); la creación de las Comisarías de la Mujer (1994); la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia (1995), conocida como la Ley 103; y, la creación del Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), en 1997. Asimismo, en la Constitución de 1998 se recogieron los siguientes hitos: el derecho a la integridad personal y a una vida libre de violencia; y el derecho a la igualdad ante la ley y la no discriminación; la participación equitativa de mujeres y hombres en el ámbito público; el derecho de las mujeres a tomar decisiones libres y responsables sobre su vida sexual y reproductiva; el reconocimiento formal del trabajo doméstico como labor productiva; la igualdad y corresponsabilidad en la familia y el apoyo a las referentes de hogar; la educación no discriminatoria que promueva equidad de género; y la obligatoriedad del Estado de crear políticas públicas para impulsar la igualdad de las mujeres. El trabajo realizado por los grupos de mujeres, además, ha permitido sistematizar y crear estadísticas sobre la violencia de género. Actualmente, se encuentra vigente la Ley Orgánica Integral para la Prevención y Erradicación de la Violencia contra las Mujeres (2018).

En este contexto normativo, se han diseñado, en los últimos años, dos agendas nacionales que marcan los objetivos específicos en materia de género, tales como la Agenda Nacional de

las Mujeres y la Igualdad de Género 2014-2017 y la Agenda Nacional de las Mujeres y Personas LGBTI 2018-2021. En estos documentos marco, además del Plan Nacional de Desarrollo, se establecen los objetivos, metas y programas orientados a las necesidades específicas de las mujeres en toda su diversidad. No obstante, tal y como se verá en el análisis de las políticas públicas, en apartados posteriores, se observa que en la agenda actual no se abordan las problemáticas de las mujeres rurales de manera específica, aun conociendo que los contextos urbanos y rurales son diferentes. En materia de desarrollo y empoderamiento rural de las mujeres, también la política pública del Ecuador se antoja escasa. «El reconocimiento de la existencia de un sistema de inequidades adscrito a la pertenencia de género es lo que amerita la construcción de una política pública de mujer con perspectiva de género» (Obando, 2006, p. 321).

Hablar de empoderamiento —considerado como el proceso (de identidad dinámica) de adquisición «de poder» en el ámbito individual y colectivo⁵⁹— y desarrollo para las mujeres es hacer referencia a la autonomía que deben tener, en virtud de su libertad como seres humanos y como ciudadanas (Charlier y Caubergs, 2007; Álvarez, Pardo y Isnardo, 2015; Banda Castro, Morales Zamorano y Vanegas Lizárraga, 2015). Es decir, autonomía respecto a su capacidad para decidir sobre sus movimientos y sus acciones, en el marco de un Estado que les brinda igualdad de oportunidades (políticas públicas); erradicando desigualdades en su espacio

⁵⁹ Se distinguen cuatro niveles de poder: 1) el *poder sobre*, basada en las relaciones, bien de dominación, bien de subordinación, mutuamente exclusivas. Se trata de un poder que se ejerce sobre alguien. 2) el *poder de*, que comprende la capacidad de tomar decisiones, de tener autoridad, de solucionar los problemas y de desarrollar una cierta creatividad que hace a la persona apta para hacer cosas (capacidad intelectual y a los medios económicos). 3) el *poder con*, hace referencia a la noción de solidaridad, la capacidad de organizarse para negociar y defender un objetivo común. En colectivo las personas sienten que tienen poder cuando se organizan y se unen en un objetivo. 4) el *poder interno*, se refiere a la imagen de sí mismo, la autoestima, la identidad y la fuerza psicológica (saber ser) (Charlier y Caubergs, 2007).

público y privado. Las políticas públicas permiten medir los avances, respecto al mejoramiento de sus condiciones de vida, participación política, condición material y personal. La política pública es el camino que debe proporcionar herramientas efectivas y reales para que las mujeres se empoderen y hagan uso de sus derechos (Espino y Salvador, 2016; Bareiro y Soto, 2015). En el ámbito del desarrollo, el empoderamiento radica en esa toma de conciencia sobre el rol que tienen las mujeres, y en desmontar la supuesta neutralidad de los modelos de desarrollo. En esta línea, la autonomía de las mujeres está sujeta a la capacidad de tomar decisiones libres, de liberarse de la responsabilidad exclusiva de las tareas reproductivas y de cuidado, en extensión a decidir sobre sus derechos reproductivos; a la erradicación de la violencia de género; y a seguir construyendo espacios para la toma de decisiones en igualdad. Aquí es donde entra el Estado y las medidas que toma, a modo de políticas públicas, para eliminar las desigualdades y la discriminación por razón de género. Tal y como señalan Espino y Salvador (2016) no existe un único programa, proyecto o política que por sí sola atienda todos los factores que contribuyen al empoderamiento de las mujeres. Se incorpora (progresivamente) la perspectiva de género en la política pública al considerar las diferencias y desigualdades existentes en función de las categorías sexo genéricas, y al transitar hacia una igualdad de condiciones y de resultados sin discriminación.

En términos generales, los Estados han tenido que reformarse (y están destinados a seguir haciéndolo) constantemente, para adaptarse a las necesidades que pasan de ser normalizadas a rechazadas por las sociedades conscientes. Esto tomó fuerza en 1985 con la III Conferencia Mundial sobre la Mujer llevada a cabo en Nairobi. En este encuentro se aprobaron estrategias para crear Mecanismos para el Adelanto de la Mujer (MAM). Este mecanismo buscaba establecer los lineamientos institucionales para que se analice la situación de las mujeres y se

propongan políticas de transformación de las relaciones de género. Un reto, que continua en la actualidad en la agenda de las organizaciones de las mujeres. Diez años después, en la IV Conferencia Mundial de la Mujer, en Beijing (1995) se planteó transversalizar el género en todas las instituciones del Estado, en todos los niveles de gobierno y de la política pública (Bareiro y Soto, 2015).

El reto de la transversalización se mantiene precisamente porque, a pesar de los avances en la incorporación progresiva de las mujeres en la vida pública, no se han creado políticas para equilibrar el rol reproductivo en los hombres, por ejemplo. Esto implica que se suma trabajo a la mujer en el espacio público y privado, pero no se equilibran las relaciones de género en el entorno privado. En materia de desarrollo productivo esta es una de las variables más significativas. Las mujeres rurales, por ejemplificar un segmento de las mujeres, cumplen doble carga laboral, una remunerada de forma precaria y otra no remunerada. Como consecuencia, su rol en tanto que ciudadanas se ve condicionado a su entorno y circunstancias. Para lograr el *desarrollo* es imprescindible respetar la diversidad de las voces de las mujeres, en las diferentes latitudes, y en relación con los diversos modos de producción. «No es lo mismo un programa de desarrollo de microcréditos para las mujeres en el área urbana que para las que habitan en el ámbito rural» (Girón, 2009, p. 92).

A raíz de los encuentros internacionales, los Estados han adaptado lentamente sus marcos normativos y planes de desarrollo para cumplir, al menos en lo formal, con lo que se establece en dichos espacios de decisión supranacional. Para el cumplimiento de la Agenda 2030 se estableció que los Estados son los responsables del cumplimiento de cada objetivo, pero deben crear canales de trabajo conjunto con la sociedad civil y la cooperación internacional. Es necesario un trabajo interinstitucional e intersectorial, en los distintos niveles de gobierno.

Asimismo, los MAM continúan siendo actores claves, pero no los únicos; si no se integran otros tomadores de decisiones no se conseguirá la planeación, implementación ni monitoreo de las políticas públicas (Bareiro y Soto, 2015).

En suma, la política pública se entiende «como un curso de acción, una definición de principios y/o flujos de información en relación con un objetivo público» (Valle Rodríguez y Bueno Sánchez, 2006, p. 2) que ha sido definido de manera democrática. La política se materializa a través de orientaciones, instrumentos, programas, proyectos, normas, productos, servicios, entre otros. Por lo tanto, toda política pública es la expresión de un proceso, que integra a sujetos y tiempos de manera diferenciada. Las problemáticas sociales son interpretadas y abordadas a través de políticas públicas, esto refleja un nivel de entendimiento, vinculación y acuerdo, logrado entre la sociedad y el Estado, ambos actores de manera coordinada priorizan los problemas y los atienden (Valle Rodríguez y Bueno Sánchez, 2006).

Por lo tanto, las políticas públicas deben estar en consonancia con las principales demandas en materia de desarrollo y género. La CEPAL ha expresado que existe un vínculo entre la igualdad y la justicia social⁶⁰ (Murillo Torrecilla y Hernández Castilla, 2011), que se hacen efectivos en el ejercicio democrático, a través de políticas públicas (Benavente y Valdés, 2014). Por su parte, la justicia de género es el logro de la igualdad entre hombres y mujeres, que se cumple por medio de acciones, que reparan las desventajas que implican la subordinación de las mujeres y permiten que accedan y controlen sus recursos, en tanto que seres humanos. Hasta ahora, las políticas públicas en términos económicos no han generado, necesariamente,

⁶⁰ Se han desarrollado tres concepciones de justicia social: distribución, por autores como Rawls, 1971; Nussbaum, 2009; y Sen, 2010; reconocimiento, por autores como Collins, 1991; Fraser y Honneth, 2003; y Fraser, 2008; y participación, con autores como Young, 1990; Miller, 1999; Fraser y Honneth, 2003; y Fraser, 2008 (Murillo Torrecilla y Hernández Castilla, 2011).

las condiciones para superar las situaciones de desventaja y de discriminación de las mujeres frente a los hombres, aún persisten problemáticas tales como las brechas salariales, acceso a protección social, entre otras (Coello, 2016).

La justicia de género (Benavente y Valdés, 2014) implica igualdad social como principio básico, pero además integra el reconocimiento y las medidas que acortan las brechas y erradican desigualdades. La injusticia de género debe entenderse como una injusticia multifactorial, no responde a un único factor, sino a un conjunto de ellas, que se interrelacionan, nótese la injusticia económica y la ausencia de reconocimiento de las mujeres como sujetos, ausentes en los círculos de toma de decisiones.

La justicia social y la de género se consiguen si se entienden de manera holística los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, así como las últimas generaciones de derechos, de manera ampliada e integral. «[...] la vía para conseguir la justicia social y la vía para conseguir la justicia de género es la misma: un sistema social que asegure los derechos y resuelva las necesidades de todas las personas sin las exclusiones actuales» (Pazos Morán, 2018, pp. 27-28). En suma, la justicia de género (Vergel Tovar, 2011; Goetz, 2007) es posible si el Estado es un actor activo que planifica, elabora, ejecuta y evalúa las políticas públicas con enfoque de género y justicia social. Los aspectos que deben ser tomados en cuenta son: la dimensión económica por las desigualdades; las normas y patrones culturales; el reconocimiento a la diversidad de las personas; las situaciones de discriminación; y la participación paritaria en el entorno social y político; los niveles de empoderamiento y autonomía de las mujeres (Benavente y Valdés, 2014). Según Maxine Molyneux (2010) el concepto *justicia de género* puede comprender diversas concepciones de justicia, desde la simple igualdad a conceptos de igualdad diferenciada; en el lenguaje político moderno, la

justicia de género implica ciudadanía completa para las mujeres, y es precisamente, así como se entiende a este término en el contexto latinoamericano.

La economía feminista⁶¹, que engloba investigadoras e investigadores de diferentes escuelas económicas, tales como la neoclásica, marxista o institucionalista (Carrasco Bengoa, 2006), y diferentes tradiciones feministas tales como la radical, la liberal, la socialista, entre otras (Pérez Orozco, 2006a), no es un cuerpo único de ideas, pero sí reúne aspectos comunes de las diferentes vertientes que la integran. En términos generales, la economía feminista cuestiona, entre otros aspectos, los sesgos de género⁶² (Flórez-Estrada, 2007; Almeida Sánchez, 2017; Cadena Palacios, 2014; Cooper, 2000) de la economía y define de manera más amplia lo económico, tomando en consideración las actividades invisibilizadas históricamente y realizadas esencialmente por las mujeres⁶³ (Espino González, 2010; Benería, 1999a). En este orden de ideas, Amaia Pérez Orozco (2019) explica que, desde la economía feminista, se denuncia que el paradigma neoclásico posee profundos sesgos de género (androcéntricos), es decir, que se construyen con base en la ausencia de las mujeres, se niega la relevancia económica

⁶¹ Según Carrasco Bengoa (2006) el término «economía feminista» surgió en la Conferencia Anual de la *American Economic Association*, en 1990; y, se consolida con la creación, en 1992, de la Asociación Internacional de Economistas Feministas (IAFFE por sus siglas en inglés) y con la Revista *Feminist Economics* en 1995, primera revista de esta naturaleza (Pérez Orozco, 2005; Carrasco Bengoa, 2006). No obstante, los estudios que hacen análisis sobre las diferencias entre hombres y mujeres, en términos económicos, se originaron a finales de la década de los sesenta. La economía feminista se gestó en el seno de los movimientos sociales y sobre todo del movimiento feminista, que, en los años sesenta, se cuestionaba el concepto de reproducción y trabajo doméstico (Federici, 2019).

⁶² El sesgo sexista implica el supuesto de que no hay diferencias entre los agentes económicos, es decir, que tanto hombres como mujeres son afectados de la misma manera por las políticas económicas implementadas o que el sector doméstico es totalmente flexible y se adaptará a cualquier cambio en la política macroeconómica, en la inflación, o el nivel salarial, por citar unos ejemplos (Cooper, 2000).

⁶³ Las temáticas más abordadas son el trabajo, el empleo, el uso del tiempo y los cuidados, la dependencia, la reproducción, la pobreza, las políticas macroeconómicas y sus efectos. Además, analizan los conceptos de bienestar y desarrollo y el rol que ocupan en ellos las mujeres (Carrasco Bengoa, 2017).

Algunas de estas investigadoras son: Carole Pateman, Antonella Picchio, Lourdes Benería, Paloma de Villota, Cristina Carrasco Bengoa, Amaia Pérez Orozco, Mercedes d'Alessandro, Katrine Marçal, Silvia Federici, María Pazos Morán, Nancy Fraser, Linda J. Nicholson, Cinzia Arruzza, Marta Lamas, entre otras. Es importante señalar el trabajo de Amartya Sen, que, sin ser necesariamente feminista, introdujo análisis sobre las relaciones entre hombres y mujeres dentro de las familias (Benería, 1999a).

de las esferas que se asocian con la feminidad (como ya se ha mencionado las actividades económicas que se realizan en el ámbito privado-doméstico, en el hogar y los trabajos no remunerados de cuidado), y se utiliza la experiencia masculina en los mercados para definir la aparente normalidad económica. «Ni se mira al ámbito de la *reproducción*, ni se mira a las mujeres que sí están en el ámbito de la producción, ni se intenta visualizar y explicar la desigualdad de género en ninguno de ellos» (Pérez Orozco, 2019, p. 51).

Pazos Morán (2018) señala que, de manera generalizada, las mujeres trabajan en total más horas al día que los hombres, pero el ingreso medio de los hombres es casi el doble que el de las mujeres, y esta diferencia solo se ha reducido en un dos por ciento durante los últimos diez años. Asimismo, se conoce que las mujeres desempeñan en mayor proporción las labores domésticas y los trabajos de cuidado, que, entre otras características, pertenecen a la economía informal (Armas, Contreras y Vásconez, 2009), lo que implica no disponer de derechos laborales. En añadidura, las mujeres, a pesar de que el nivel educativo medio es mayor que el de los hombres, su salario medio por hora es inferior respecto al de sus pares hombres. En este sentido, Pazos Morán (2018) apunta que, las tasas de pobreza⁶⁴ femenina⁶⁵ son más altas que las masculinas, especialmente las de las mujeres que viven en familias donde no hay un hombre

⁶⁴ Se incluye la pobreza de tiempo, que se define como la falta de tiempo para descanso y ocio que padecen las personas debido al tiempo que dedican al trabajo, ya sea remunerado o no remunerado (Patiño, 2017; Bardasi y Wodon, 2006; Gammage, 2009). En el año 2012 la población ecuatoriana de 15 años o más destinó, en promedio, 50,6 horas a la semana al trabajo, tanto remunerado como no remunerado. Las mujeres trabajaron 3 horas más a la semana que los hombres. Al analizar el trabajo no remunerado o trabajo doméstico, la diferencia es de 24 horas a la semana. En promedio una mujer destinó 32,7 horas a la semana a quehaceres domésticos y de cuidado, mientras que los hombres destinaron 8,9 horas a la semana a estas mismas labores (Patiño, 2017).

⁶⁵ El concepto de la feminización de la pobreza enfatiza tres aspectos: factores específicos de la pobreza que afectan de manera diferencial a las mujeres; la existencia de una mayor cantidad de mujeres entre los pobres; y, la tendencia a un aumento más marcado de la pobreza femenina, relacionado con el aumento de hogares con jefatura femenina. En este sentido, el género es un factor (así como la edad, etnia/raza, ubicación geográfica, entre otros) que incide en la pobreza y aumenta la vulnerabilidad (aumento de fragilidad respecto a la pobreza) de las mujeres a padecerla. La pobreza se define como la ausencia de necesidades básicas satisfechas (salud, nutrición, vestuario, vivienda, educación, entre otras) (Espino González, 2007; Farah, 2003; Bridge, 2001; Aguilar, 2011; Tortosa, 2009a).

adulto. El 20,2 por ciento de las mujeres en el Ecuador se encuentran en condición de pobreza, mientras que la población masculina es del 12 por ciento. De la misma manera, la pobreza extrema tiene una mayor incidencia en las mujeres (5,5 por ciento) respecto a los hombres (1,9 por ciento). Una de las razones por las cuales las mujeres padecen más pobreza, y acceden menos a trabajos remunerados, es porque dedican más tiempo a las actividades no remuneradas, lo que reduce su capacidad de independencia económica (Patiño, 2017). En esta misma línea, Aguirre (2009) apunta que las mujeres tienen menos acceso al empleo formal y menos ascensos en el trabajo remunerado, debido el tiempo que dedican a las tareas domésticas y de cuidado. En Ecuador, son las mujeres rurales las que más trabajan en labores no remuneradas. En promedio, una mujer rural dedica dos horas más al trabajo no remunerado que una mujer en el área urbana, mientras que una mujer urbana dedica seis horas más al trabajo remunerado (Patiño, 2017). Los estudios sobre la división sexual del trabajo, las desigualdades de género, las relaciones asimétricas de poder y la pobreza son los enfoques que continúan en las agendas de la economía feminista. Aún así, no todos los análisis sobre empleo y trabajo doméstico reflejan realmente las causas y consecuencias de la feminización de la pobreza (Aguilar, 2011).

Se debe tener en cuenta que pensar la igualdad de género es conocer una forma de analizar la realidad con base en considerar algunos ejes que hacen a la construcción de las relaciones de poder de género, que es uno de los sistemas de dominación en el mundo. Algunos de esos ejes son: lo público y lo privado, lo productivo y lo reproductivo, lo universal y lo particular, entre otros. Es decir, se debe trabajar sobre lo femenino y masculino en las sociedades y en los aspectos en los cuales lo femenino es menos o tiene vedados espacios e instituciones sociales. (Bareiro y Soto, 2015, p. 8)

En la línea de lo expuesto, la economía feminista también ha centrado su atención en las políticas públicas (Barba, 2017; Rigat-Pflaum, 2013; Guzmán Barcos y Montaña Virreira, 2012), debido a que, a través de ellas, se puede observar la forma en la que las instituciones reflejan, refuerzan y estructuran las relaciones de género y de poder. Al mismo tiempo, porque las políticas públicas permiten construir los ejes de cambio. Las instituciones (formales e informales) amparan y mantienen la división de roles de género, así como la jerarquización social de las personas. En este sentido, el marco normativo juega un papel fundamental en las relaciones que se establecen entre el Estado, el mercado y las familias, basadas en un sistema determinado de relaciones asimétricas de género (Espino González, 2010). En este punto, las diferentes teorías feministas, sobre la economía y los roles de género, contribuyen a pensar otras maneras de establecer las relaciones sociales y la relación Estado-sociedad, con la finalidad de promover cambios y equilibrar las relaciones de género. Incluir a las mujeres en los estudios económicos inició con el propósito de explicar la relación existente entre el ámbito laboral y los hogares, desde la década de los sesenta. La justicia de género, en este sentido, tiene que ver con la necesidad de reconocer que el rol reproductivo debe equilibrarse entre hombres y mujeres (Pazos Morán, 2018), y que en el rol productivo se deben incorporar las diversas jornadas que desempeñan las mujeres, que, aunque no sean remuneradas, aportan significativamente a la economía.

La formulación de políticas públicas más justas es el camino para reencauzar las desigualdades y asimetrías sociales, culturales, económicas y políticas. Por ello, la perspectiva de género en las políticas públicas hace énfasis en visibilizar y corregir las desigualdades e inequidades de género, evidenciando el rol que los Estados democráticos tienen en la construcción y transformación de las relaciones de género. Se trata de un cambio de paradigma

en la política pública, que ha basado su actuación en la denominada *neutralidad* (Serafini Geoghegan, 2008; Parella Rubio, 2003; León, 1996) o *ceguera de género* (Espinosa Fajardo, 2018; Espino González, 2007), que hace referencia a la creencia de tratar a todas las personas por igual, sin sesgo de discriminación, pero que desconoce que hombres y mujeres tienen necesidades y condiciones distintas, que al tratarlos/as por igual no garantiza la igualdad de derechos y la erradicación de las inequidades (Espinosa Fajardo, 2018).

En el contexto ecuatoriano, la política pública tiene pendiente superar prejuicios y mitos de género para reconocer derechos a colectivos tradicionalmente invisibilizados por razón de género. En todas las etapas de la política pública es meritorio cuestionarse: «¿qué contenidos de género e interseccionalidad se incluyen?, ¿cómo participan mujeres, organizaciones pro-igualdad, movimiento feminista y colectivos afectados por el área de intervención?, ¿con qué estructuras y recursos institucionales se cuenta?» (Espinosa Fajardo, 2018, p. 12) entre otros. En la región Latinoamérica tres tipos de políticas públicas son las que básicamente se han implementado: política de igualdad de oportunidades, políticas de acción positiva y políticas de transversalidad y paridad en las políticas públicas (Solar, 2009). En América Latina, además, es acertado pensar que las estructuras sociales, así como la construcción misma del Estado-nación tiene, aún, fuertes raíces coloniales y un marcado sesgo de colonialismo interno (González Casanova, 2006).

En definitiva, la política pública nace de identificar una problemática, en un grupo social determinado. La problemática se suscita cuando los grupos sociales no logran establecer un equilibrio entre los procesos de desarrollo y el crecimiento económico equitativo, que beneficie a todos/as (Valle Rodríguez y Bueno Sánchez, 2006). Una política pública requiere de un complejo proceso de formulación y planificación, que incluye objetivos, y a partir de ellos

metas, programas, proyectos y planes. La formulación de las políticas públicas depende de un análisis en detalle de las situaciones identificadas como problemas, del contexto social, las condiciones socioeconómicas de la población analizada, entre otros factores. Para que sean efectivas (las políticas públicas) afirman Muñoz, De Paz y Revenga (2016) deben responder a múltiples factores, que expliquen las desigualdades en el acceso a las oportunidades económicas. Por lo tanto, no es posible conseguir derechos y alcanzar la igualdad sustantiva⁶⁶ (es decir, el resultado de la aplicación directa de políticas, planes y programas, que contribuyan al alcance real de oportunidades para todas las personas) sin transformar las economías (Coello, 2016), y para ellos, son necesarias las políticas públicas conscientes.

El éxito de una política pública depende de la investigación (con enfoque multidisciplinario) que se realiza sobre la población, los objetivos que se plantean y el diseño de acciones. La implementación requiere la construcción de indicadores que permitan evaluar la gestión. La evaluación conduce a mejoras en los procesos, permite afinar las metas, los instrumentos, es decir, adaptar las políticas, con el fin de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones. Al hablar de políticas públicas y género es necesario realizar un estudio diagnóstico de género, que evidencie las diferencias entre hombres y mujeres; que establezca las relaciones causales y los factores que generan las desigualdades, y por último la factibilidad de modificar dichas desigualdades. Partir de un estudio de esta naturaleza permite construir propuestas de acción

⁶⁶ Según el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW), el concepto de igualdad sustantiva es usado al igual que los conceptos de igualdad real, igualdad efectiva, igualdad de facto o igualdad de hecho/o formal, para referirse a la concreción de las disposiciones legales sobre la igualdad entre hombres y mujeres. En este sentido, el Comité reconoce que no es suficiente lo normativo, sino que se requiere que la mujer tenga las mismas oportunidades desde un primer momento, y que, además, disponga de un entorno que le permita conseguir la igualdad de resultados. No se trata, por lo tanto, de un trato idéntico entre hombres y mujeres, también debe tenerse en cuenta las diferencias biológicas que hay entre la mujer y el hombre y las diferencias que la sociedad y la cultura han creado. En algunas ocasiones, señala la CEDAW, será necesario que haya un trato no idéntico para equilibrar esas diferencias (ONU Mujeres, 2015).

para conseguir resultados más efectivos respecto a las desigualdades de género (Valle Rodríguez y Bueno Sánchez, 2006). Además, es importante desarrollar presupuestos sensibles al género, se trata de mostrar de manera más transparente la relación que existe entre los objetivos políticos, los ingresos, y el gasto público; entre la política y la distribución del gasto en todas las actividades del gobierno. En suma, es integrar el enfoque de género en el análisis (estadística desagregada por sexo en todas las áreas sociales y económicas), en la planificación y aplicación de políticas públicas, así como en la estimación del presupuesto. Para conseguirlo, es necesario adquirir conocimiento sobre los roles y las relaciones género, sobre políticas públicas y economía (Carrasco Bengoa, 2006).

En el Ecuador, el discurso gubernamental, de los últimos años, ha equiparado los logros del *Buen Vivir*⁶⁷ con los avances en materia de igualdad de género. Aunque, en la práctica no se han replanteado realmente los paradigmas y/o discursos sobre el desarrollo y la naturaleza, la alteridad, la interculturalidad y la plurinacionalidad, entre otros, que están íntimamente relacionados con la igualdad de género y con la aplicación de políticas públicas. Son pocos los estudios que permiten observar qué tendencia están siguiendo las acciones públicas, en el país, respecto a los derechos del Buen Vivir (Manosalvas, 20017) y menos aún si se están cumpliendo los derechos de las mujeres con perspectiva interseccional. Sarah Radcliffe (2017) señala que

⁶⁷ Se define, según Manosalvas (2014), «como la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas» (p.109). El Buen Vivir, además, es un modo de existencia que está en equilibrio con todos los demás elementos de la naturaleza, incluyendo los astros, los espíritus y las divinidades; se rige por los principios de relacionalidad (en oposición a la dualidad naturaleza/sociedad), complementariedad, correspondencia, reciprocidad y ciclicidad (Lalander y Cuestas-Caza, 2017). Amplias son las aproximaciones que se han realizado desde la academia a este concepto y a su aplicación en las políticas públicas sobre desarrollo en Ecuador (Acosta y Martínez, 2009; Acosta, 2010; Tortosa, 2011; Macas, 2011; Vega Ugalde, 2013; Vila Viñas, 2014; Arteaga-Cruz, 2017; León, 2016). Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011) señalan que el Buen Vivir, en Ecuador, forma parte de una larga búsqueda de alternativas (al desarrollo) originadas por las luchas populares, sobre todo, la lucha indígena, desde antes que Rafael Correa accediera a la presidencia.

el Buen Vivir, en el Ecuador, representa una oportunidad, sin precedentes, para confrontar el *status quo* de un mundo de creciente desigualdad, exclusión y destrucción de los mecanismos biofísicos de la tierra. Aún así, señala esta autora, la promesa del Buen Vivir queda por realizarse completamente, debido a la dificultad de desentrañar las jerarquías interseccionales, que permanecen del legado colonial y de las relaciones de poder actuales de género, clase, lugar, raza-etnicidad, discapacidad, generación y sexualidad.

En este orden de ideas, Silvia Vega Ugalde (2013) apunta que en el Ecuador no ha habido mayor debate entre las feministas sobre el significado del *sumak kawsay* para las mujeres. Magdalena León (2010, 2008) es una de las pocas feministas ecuatorianas que ha abordado la temática. Según León, el Buen Vivir «resulta convergente y se nutre de análisis y propuestas avanzadas ya desde hace décadas por la economía feminista y la ecologista, que han cuestionado las nociones de economía y riqueza en sus formas predominantes clásica y neoclásica, y que postulan la sostenibilidad ambiental y humana como centrales e indisociables» (León, 2008, p. 2).

El reto es incorporar (al Buen Vivir) otras formas de pensar el feminismo, desde las experiencias locales (comunitarias), tal y como lo plantea el feminismo decolonial, que pone énfasis en las relaciones de poder inter o intra-social, a través de propuestas interculturales (Zaragocin, 2017). Es por este motivo, que el presente trabajo, pretende aproximarse a las principales políticas públicas en materia de desarrollo y género (igualdad y empoderamiento económico) en el país, para realizar una lectura crítica, aplicando un enfoque interseccional, del papel que tienen las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla en el desarrollo.

2.5.- Patrimonio inmaterial, desarrollo y género

La cultura es el resultado de la vivencia compartida de un grupo social a lo largo del tiempo. La cultura evoluciona en función de su entorno y se entiende como tal porque a través de su práctica se fundamenta el sentimiento de identidad cultural. Según Phillip Conrad Kottak (2011), la cultura se aprende, y este aprendizaje cultural depende de la manera en que los seres humanos desarrollamos de manera única el uso de símbolos, «signos que no tienen una conexión necesaria o natural con las cosas que significan o para las cuales se establecen» (Kottak, 2011, p. 29). Un símbolo, añade este autor, es aquello verbal o no verbal, dentro de un lenguaje o cultura particular, que representa algo más (en la memoria colectiva) (Birriel Salcedo y Rísquez Cuenca, 2016). La creación de los vínculos culturales intangibles activa los mecanismos de percepción, razonamiento y comunicación en los seres humanos, es por esta razón que las personas pueden reconocer y apreciar diferentes formas de arte, rituales, estructuras sociales y prácticas colectivas.

Este reconocimiento universal ha permitido la creación del concepto de patrimonio cultural⁶⁸ intangible y la voluntad política de salvaguardarlo (Arizpe, 2013). El patrimonio inmaterial, señala Díaz Cabeza (2010), lo forman las creaciones anónimas que surgen de la creatividad de las personas, en una comunidad; trascienden el momento histórico en el que surgen, se convierten en una herencia colectiva y se arraigan a la memoria histórica como un símbolo de la cultura. Estas creaciones poseen valores y dan sentido a la vida, constituyen, por lo tanto, la tradición cultural del grupo social. El patrimonio es una reflexión sobre el pasado y

⁶⁸ Según Javier Marcos Arévalo (2004) el patrimonio cultural no debe confundirse con cultura. «Todo lo que se aprende y transmite socialmente es cultura, pero no patrimonio. Los *bienes patrimoniales constituyen una selección de los bienes culturales*. De tal manera el patrimonio está compuesto por los elementos y las expresiones más relevantes y significativas culturalmente» (Arévalo, 2004, p. 929).

el presente; «el sujeto del patrimonio es la gente (la sociedad) y sus formas de vida significativas (el patrimonio)» (Arévalo, 20014, p. 929). En suma, el concepto de patrimonio cultural, tanto material como intangible, ha ido evolucionando conforme el concepto de cultura también se ha ido enriqueciendo (García López, 2008; Zamora Acosta, 2011; Llull Peñalba, 2005). El patrimonio cultural inmaterial les pertenece a todas las personas de la comunidad que la integran y que la hacen posible, es por este motivo, que la promoción de la igualdad no es exclusiva de un género en particular. En relación a esto, la UNESCO recomienda la participación equitativa de todas las personas sin discriminación (UNESCO, 2015). Aplicar la perspectiva de género implica reconocer y transformar las estructuras de poder dominantes. En este sentido, la categoría *género* no debe ser analizada de manera aislada, sino en dependencia con las demás relaciones sociales (UNESCO, 2015; Sigel 1996). En efecto, según Van Geert, Roigé y Conget (2017) el patrimonio cultural también se convierte en una herramienta política para grupos invisibilizados e identidades minoritarias, que utilizan como estrategia los recursos simbólicos para la elaboración de discursos reivindicadores, con el propósito de cuestionar valores y relaciones de poder.

En este sentido, el informe de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), publicado en 2009, sobre *Patrimonio cultural inmaterial y género* señala que todas las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial se construyen y transmiten conocimientos y normas relacionadas con las funciones y relaciones entre los distintos géneros, en todas las sociedades⁶⁹. Es por esta razón, que el patrimonio inmaterial

⁶⁹ El patrimonio cultural inmaterial varía de una comunidad a otra, asimismo, existen diversas concepciones acerca del género, por lo que las funciones y valores de la cultura y el género deben ser analizados en función de la propia comunidad. La UNESCO (2009) señala que existen comunidades, por ejemplo, en el norte de América, que distinguen hasta siete géneros distintos. Desde una mirada de no discriminación, se pretende resaltar como valiosas aquellas prácticas culturales que no discriminen ni subordinen por razón de género o cualquier otra condición.

cultural y las identidades de género son inseparables. El acceso y la participación, en expresiones específicas del patrimonio cultural inmaterial, también están determinados por el género, por ejemplo, la artesanía tradicional, con frecuencia, presenta particulares divisiones del trabajo con funciones complementarias y estructuradas por género. «Como las comunidades y grupos no son homogéneos, es importante identificar la diversidad de actores y sus papeles en relación con el patrimonio cultural inmaterial, prestando la debida atención a las consideraciones de género» (UNESCO, 2009, pp. 9-10). En esta misma línea, la UNESCO, en el informe *Igualdad de género, patrimonio y creatividad*, publicado en 2015, apunta que la igualdad de género en la cultura no es inmune a las desigualdades y a la discriminación⁷⁰. Por esta razón, en las últimas décadas, los objetivos de desarrollo promueven el empoderamiento de las niñas, jóvenes y mujeres, con la finalidad de reducir las brechas de género en cuanto a oportunidades y derechos. En el informe de 2015 de la UNESCO, mencionado anteriormente, se establecieron ocho aspectos fundamentales para la investigación interdisciplinar, el último de los puntos se centra en la igualdad de género en el ámbito del patrimonio (Monsalve Romera y Pastor Pérez, 2016).

La UNESCO establece que el patrimonio cultural es todo aquello que se considera importante preservar para las generaciones futuras; sin importar la forma que adopte, el patrimonio puede ser un objeto, una canción, un relato, o una técnica tradicional, entre otras. Aquello que se quiere preservar se transforma en patrimonio y los Estados están llamados a

⁷⁰ El enfoque de igualdad de género sobre el patrimonio que propone la UNESCO (2015) radica en que se debe tener en cuenta las diferentes formas en la que los géneros se ven afectados por las estructuras de poder en una comunidad y sus familias. Los aspectos a considerar son: 1) ¿quién define qué es patrimonio y su importancia?; 2) ¿quién decide la identidad colectiva?; 3) ¿quién tiene la palabra? ¿quién es escuchado/a?; 4) ¿quién se beneficia y quién se ve perjudicado/a?; 5) ¿quién puede acceder al patrimonio y disfrutar de él?; 6) ¿quién decide las limitaciones al patrimonio? 7) ¿quién tiene el poder de tomar decisiones sobre los recursos de las personas y de la comunidad?; 8) ¿quién decide cuáles expresiones del patrimonio merecen ser protegidas?

salvaguardarlo. La continuidad de la historia de las sociedades está íntimamente relacionada con la transmisión del patrimonio y de los valores relacionados con él. Las comunidades se esfuerzan por preservar aquello que valoran y desean que se mantenga vivo (UNESCO, 2011, 2015). En relación a lo anterior, el patrimonio cultural inmaterial constituye parte importante de la identidad de los grupos sociales. «La comprensión del patrimonio cultural inmaterial de diferentes comunidades contribuye al diálogo entre culturas y promueve el respeto hacia otros modos de vida» (UNESCO, 2011, p. 4).

El patrimonio inmaterial no se caracteriza por la manifestación cultural en sí misma, sino más bien por los conocimientos, técnicas y valores que se transmiten a través de él (Cabello Padial, 2012). Se entiende, por lo tanto, el valor social de esa transmisión de conocimientos, que destaca entre las demás expresiones culturales en un territorio determinado. Es por esto, que el patrimonio cultural inmaterial se caracteriza, entre otras razones, por ser tradicional y contemporáneo al mismo tiempo, debido a que se mantiene de forma activa; y es integrador porque genera un vínculo entre las costumbres del pasado y las prácticas actuales. El patrimonio, además, puede ser compartido por más grupos sociales. Las expresiones inmateriales están en constante interacción con los actores sociales, están vivas, son cambiantes, poseen una elevada carga de simbolismo y emoción (Torres Dávila y Falceri, 2017). Salvaguardarlo (al patrimonio) implica volcar los recursos necesarios para que dicha práctica cultural no desaparezca, porque su comunidad, la cual se siente representada en él, ha decidido que es meritorio preservarlo. En las actividades de salvaguardia «deben participar las comunidades, los grupos, y cuando proceda, lo individuos que son depositarios de ese patrimonio» (UNESCO, 2011, p. 8). Asimismo, como se ha destacado, las relaciones de género son importantes, debido a que interactúan directamente en la transmisión, por lo tanto, los

planteamientos pueden fortalecer o debilitar el estatus y el reconocimiento de las comunidades, así como de sus integrantes individuales o de subgrupos (UNESCO, 2009).

El riesgo del patrimonio inmaterial es la desaparición de la práctica cultural. Para ello, los Estados deben generar las políticas públicas necesarias para contribuir a su preservación. Esta urgencia proviene «del acelerado proceso de pérdida, transformación y reinención de las prácticas y representaciones culturales que tienen lugar en el contexto de la globalización y en el cambio ambiental global» (Arizpe, 2013, p. 29). La cultura inmaterial es una de las más frágiles formas de cultura, en tanto que se enfrenta a una serie de amenazas debido a las estructuras económicas, la imposición y estandarización de patrones y pautas culturales, la urbanización, la aculturación industrial, el turismo, los avances tecnológicos, así como las transformaciones aceleradas de los modos tradicionales de vida. De ahí, la necesidad de documentar, registrar, archivar y salvaguardar este tipo de patrimonio (Arévalo, 2004).

Salvaguardar implica velar porque el patrimonio siga vivo. Las iniciativas más extendidas son: identificación del patrimonio, documentación, investigación, preservación, promoción, mejora y transmisión (UNESCO, 2015). Este último eje resulta clave, sobre todo en el caso del tejido de sombrero de paja toquilla. La transmisión requiere un esfuerzo a través de la educación formal y no formal para que las generaciones nuevas revitalicen la técnica, se apropien de ella y la conviertan en una actividad significativa en sus vidas. La salvaguardia, según Arévalo (2004) tiene dos caminos: uno es transformar el patrimonio intangible en tangible, con la finalidad de transmitirlo a las nuevas generaciones (soportes sonoros, visuales, iconográficos, entre otros); y otro es mantener vivo el patrimonio en los contextos originales, es decir, en las culturas locales.

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (Convención de 2003) de la UNESCO reconoce internacionalmente el patrimonio inmaterial si éste se enmarca en los acuerdos internacionales de derechos humanos, si cumple con los requisitos de respeto entre comunidades y, además, si existe compatibilidad con el desarrollo sostenible. Los objetivos centrales de la Convención son: 1) salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial; 2) asegurar el respeto por el patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos involucrados; 3) sensibilizar en el plano local, nacional e internacional sobre su importancia; y 4) promover cooperación y asistencia internacional (UNESCO, 2003).

En el ejercicio de salvaguarda del tejido de sombrero de paja toquilla se torna necesario reconocer no sólo el valor social, sino también el valor económico que esta actividad representa para las personas que la practican. En la provincia de Manabí son las mujeres las que más se dedican al tejido de sombrero de paja toquilla, étnicamente reconocidas como montuvias y cholos. En el Ecuador, entre otros aspectos, para declarar una manifestación cultural como patrimonio cultural inmaterial, la manifestación en sí misma no debe tener un fin lucrativo. Este aspecto no debe sobreponerse al sentido social y cultural de la misma (INPC, 2014). En el caso específico del tejido de sombrero de paja toquilla ya se encuentra reconocido como tal por el Estado de Ecuador y por la UNESCO. Entonces, esta acotación se torna necesaria únicamente para expresar que las consideraciones que se realizan de la cultura, en casos como los del presente estudio, se alejan de la realidad y de las necesidades que tienen las personas que lo practican. Las mujeres tejedoras de paja toquilla, además de mantener la tradición, se reconocen a sí mismas como unas mujeres trabajadoras, que, mediante esa práctica, han educado y alimentado a sus hijos/as. El fin último de tejer un sombrero es el de poder venderlo, a un precio justo, porque es la única actividad económica que desarrollan. A través de esta

actividad, las mujeres hacen lo que Phillip Conrad Kottak (2011) denomina como *ganarse la vida*.

El patrimonio cultural es entendido, también, como un elemento capaz de generar riqueza, de manera que puede ser el eje central para que se lleven a cabo procesos de desarrollo socioeconómico, tanto en las zonas urbanas como en las zonas rurales, aunque, para que esto se genere deben darse algunas condiciones favorables, tales como la difusión de la cultura y la valoración de la misma (Van Geert, Roigé y Conget, 2017; Fonte, 2009). En este sentido, Elías Zamora Acosta (2011) señala que el patrimonio cultural también es puesto al servicio de los objetivos económicos del grupo que la posee, esto ha sido empleado como una estrategia en sociedades sobre todo rurales, que utilizan los recursos patrimoniales como recursos productivos.

El desarrollo territorial visualiza las oportunidades potenciales que tiene un territorio, los elementos que pueden ser fortalecidos, las relaciones interpersonales claves como redes de apoyo, el ordenamiento territorial para potenciar un uso racional de los recursos, y las personas involucradas, todo ello con perspectiva de género, es decir con una mirada holística que permita conocer las dinámicas sociales e identificar si estas motivan o detienen relaciones equitativas de poder entre hombres y mujeres (Lugo Espinosa et al., 2011). Pensar el territorio y su desarrollo con perspectiva de género no es una novedad en el ámbito académico iberoamericano ni ecuatoriano, pero sigue siendo un ejercicio retórico en la implementación de las políticas públicas. El género y el patrimonio cultural intangible interactúan en complejas y recíprocas formas a través de la ley, la práctica, la transmisión, etc. (UNESCO, 2009). Sigue siendo un reto relacionar los procesos culturales, que meritoriamente consideramos patrimonio, como actividades económicas esenciales para quienes lo practican, como en el caso

de la elaboración de artesanías, «[...] son los actores sociales, más allá de romanticismos externos e “histerias patrimonialistas”, los que tienen el derecho de controlar sus modos de atribución, afirmación, legitimación y activación de la memoria, mediante una selección democrática de lo que merece ser o no recordado y potenciado» (Massó Guijarro, 2006, p. 95).

El patrimonio cultural históricamente ha sido construido a partir de la visión de los sectores políticos e ilustrados de la sociedad (Zamora Acosta, 2011; Massó Guijarro, 2016), así como desde una lectura racista y androcéntrica (Arrieta Urtizberea, 2017; Birriel Salcedo y Rísquez Cuenca, 2016; Moghadam y Bagheritari, 2005; Labadi, 2013; Smith, 2008) en la que se sustentan las relaciones de poder. En la década de los años setenta (a raíz del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos o el Mayo del año 68) «emergieron nuevos bienes culturales que han venido representando las identidades de las comunidades rurales, las clases trabajadoras, las comunidades no blancas e indígenas o las naciones independizadas [...]» (Arrieta Urtizberea, 2017, p. 11).

A partir de la Convención sobre el Patrimonio Mundial, de la Unesco, en 1972, en París, se llevaron a cabo procesos a través de los cuales emergieron nuevas concepciones de lo político y lo social, así como de la cultura y el patrimonio. En los últimos 40 años ha evolucionado la identificación del patrimonio en toda su diversidad, se han dado las siguientes transformaciones: de los monumentos a los bienes culturales; de los objetos a las ideas; de lo material a lo intangible; de lo histórico-artístico a las formas de vida (Arévalo, 2004). No obstante, la perspectiva de género se ha mantenido en los márgenes, considerada como una temática que sólo incumbe a las mujeres por naturaleza (Vassallo, 2018; Arrieta Urtizberea, 2017; González Marcén, 2016; Smith, 2008). Este debate continúa en la actualidad, aunque se han llevado a cabo claros avances desde la Academia y las instituciones públicas. Más allá de

los estudios sobre la mujer, el género plantea revisar de manera crítica las relaciones de poder existentes entre los géneros, y los estudios sobre patrimonio no se escapan de ello (Jiménez-Esquinas, 2017, 2016, 2015; Martínez Latre, 2011; Gordillo Ramírez, 2016).

En 1997, la UNESCO inició un estudio del papel de la mujer en relación con el patrimonio cultural inmaterial; de ello se pudo constatar que las mujeres desempeñan un rol crucial en diferentes aristas del patrimonio cultural inmaterial, sobre todo en la transmisión intergeneracional. La mujer, en especial en zonas rurales, ha tenido menor representación en los espacios públicos, lo que ha conllevado que su presencia en los hogares, en el entorno privado, sea clave para el desarrollo y mantenimiento de las tradiciones (Rostagnol, 2015; Malo González, 2006). Por lo tanto, que las políticas públicas tengan enfoque de género no se traduce en una mera mención a la mujer; implica que la política pública identifica las desigualdades y las relaciones inequitativas de poder en función del género, para erradicarlas y transformarlas en relaciones justas.

En el caso del tejido de sombrero de paja toquilla es significativo que en todas las localidades de Manabí que se dedican a esta actividad, las personas que lo realizan son esencialmente mujeres, excepto en Pile. En esta localidad, tanto hombres como mujeres se dedican a esta actividad. Sin embargo, en las últimas décadas, debido a la poca rentabilidad que tienen de la venta de los sombreros, los hombres en edad de trabajar se destinan a otras labores productivas, quedando las mujeres adultas, jóvenes, hombres y mujeres adultas mayores a cargo del tejido. En medio de esta realidad, las mujeres tejedoras de Pile reconocen que son menos valoradas que los hombres; incluso cuando instituciones públicas o medios de comunicación buscan tejedores/as en la zona, para demostraciones o reportajes, son los hombres los más visibilizados. Esto responde a que en Pile existen dos tejedores que han ganado reconocimiento en el exterior

y son los primeros en ser llamados. No obstante, es conocido que en la comuna también existen mujeres que han tejido durante toda su vida sombreros finos. Esto no quiere decir que todos los hombres de la comuna cuenten con las mismas posibilidades de difusión y comercialización del sombrero.

En el presente trabajo se resaltan las relaciones particulares de género que subyacen en las interacciones sociales de los/las miembros de esta comunidad (Pile). En este sentido, se hace hincapié en que, detrás de las relaciones de poder, se mantiene enraizada la idea de que lo *masculino* es lo neutral (Jiménez-Esquinas, 2017; Birriel Salcedo y Rísquez Cuenca, 2016). Es decir, que cuando se convoca a un tejedor de Pile se da por sentado que las mujeres también están siendo visibilizadas de manera automática. En este sentido, a lo largo del trabajo de campo, que será descrito en capítulos posteriores, se pudo conocer, a través de los relatos de las mujeres de Pile, sus interpretaciones al respecto. Las mujeres tejedoras han tenido dificultad para encontrar su espacio dentro de la comuna, tanto así, que algunas mujeres decidieron crear su propia asociación, debido a que en la única asociación que existía, no se generaban las condiciones para incorporar las sugerencias y las necesidades particulares de algunas de estas mujeres, respecto a la comercialización de los sombreros, y demás temas de interés.

2.5.1 Marco normativo para la salvaguardia de patrimonio inmaterial en el Ecuador

En el Ecuador, se creó mediante Decreto Supremo Nro. 2600, en 1978, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), que actualmente se encuentra adscrito al Ministerio de Cultura y Patrimonio. Esta institución tiene entre sus funciones: investigar, conservar, preservar, restaurar, exhibir y promocionar el patrimonio cultural en el Ecuador; elaborar el inventario de todos los bienes que constituyen el patrimonio, ya sean de propiedad pública o privada; y

efectuar investigaciones antropológicas y regular de acuerdo a la Ley estas actividades en el país (INPC, 2014). Actualmente, este instituto vela por el cumplimiento de la Ley Orgánica de Cultura, promulgada en diciembre de 2016. Esta ley establece en el art. 3, que los fines son, entre otros: fomentar el diálogo intercultural en el respeto de la diversidad; fomentar e impulsar la libre creación, la producción, valoración y circulación de productos, servicios culturales y de los conocimientos y saberes ancestrales, que forman parte de las identidades diversas, así como promover el acceso al espacio público de las diversas expresiones de dichos procesos. Además, salvaguardar el patrimonio cultural y la memoria social, promoviendo su investigación, recuperación y puesta en valor.

Asimismo, en el art. 52, la ley señala que se entiende por patrimonio intangible o inmaterial a todos los valores, conocimientos, saberes, tecnologías, formas de hacer, pensar y percibir el mundo, y en general, las manifestaciones que identifican culturalmente a las personas, comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades que conforman el Estado intercultural, plurinacional y multiétnico ecuatoriano. Por último, es importante señalar que, en el art. 80, se reconoce como pertenecientes al patrimonio cultural inmaterial a las manifestaciones culturales que sean compatibles con los derechos humanos, derechos de la naturaleza, derechos colectivos y las disposiciones constitucionales, tales como: las tradiciones y expresiones orales; los usos sociales rituales y actos festivos; los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza; las manifestaciones creativas que se sustentan en una fuerte interacción social y que se transmiten de generación en generación; y las técnicas artesanales tradicionales. Además, se considera patrimonio inmaterial a la diversidad de expresiones del patrimonio alimentario y gastronómico, incluidos los paisajes y los territorios del patrimonio agro biodiverso.

En el 2017, la oficina de la UNESCO en Quito publicó *Aportes para la consolidación de la política pública sobre el patrimonio cultural inmaterial del Ecuador*; en este trabajo se exponen los avances en política pública que ha tenido el Ecuador respecto a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Este documento señala que las manifestaciones que hoy consideramos patrimonio cultural inmaterial han tenido un papel aislado dentro de las prioridades de las políticas públicas. «Las prácticas y saberes tradicionales por mucho tiempo estuvieron ausentes en los discursos sobre el patrimonio, marcado por una mirada material y monumental; pero, al mismo tiempo, también estuvieron ausentes en los discursos nacionales de la cultura, tendientes a consolidar una identidad nacional que negaba la diversidad» (UNESCO, 2017, p. 16). En este sentido, si bien se ha realizado trabajos de investigación sobre el patrimonio inmaterial desde hace décadas en el país, escaso tratamiento y reconocimiento a merecido en las políticas estatales.

Las responsabilidades del Estado, según el art. 380 de la Constitución son: velar, mediante políticas permanentes, por la identificación, la protección, la defensa, la conservación, la restauración, la difusión y el acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza histórica, artística, lingüística y arqueológica, de la memoria colectiva y del conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador (INPC, 2014). En materia de política pública, Susana Andrade (2016) apunta que el Estado ecuatoriano, en términos formales, cumple con el enfoque antropológico actual para abordar el patrimonio, tanto material como inmaterial, aunque se trata de una formalidad y cuesta evidenciarlo en las prácticas cotidianas. Ecuador ha dado pasos agigantados para ubicarse a la vanguardia de las demandas contemporáneas en distintas materias, sin embargo, todo ello se queda en una mera formalidad sin consolidarse en el marco

de la planificación nacional ni en la territorialización de las políticas públicas (Andrade, 2016; Álvarez Litben, 2016; Eljuri Jaramillo, 2008). Se evidencia escasa implementación de planes y políticas públicas que mantengan los lineamientos de respeto a las diversidades culturales, la interculturalidad, los derechos humanos, la interseccionalidad y la decolonialidad (Oviedo, 2017), que se encuentran recogidos en la Constitución. En los últimos años, tanto en el gobierno del presidente Rafael Correa como en el actual gobierno de Lenin Moreno, las comunidades indígenas, montuvias, cholas y demás nacionalidades han manifestado su profundo rechazo a las políticas implementadas en las cuales no son tomados/as en cuenta. El consentimiento libre e informado se ha convertido en una reunión de socialización con las comunidades directamente afectadas cuando el proyecto es casi una realidad. En este sentido, el Estado está llamado a consultar a los ciudadanos/as previamente, y a hacerlos/as partícipes del proceso (Pabón Cadavid, 2018; Mejía Salazar, 2014).

En Manabí, los departamentos de cultura y algunos/as promotores culturales muestran una realidad romántica de las comunidades montuvias y cholas. Algunas de las prácticas que visibilizan no se corresponden completamente con la realidad, como, por ejemplo, la representación de la vestimenta para las montuvias. Esta práctica, si bien es meritoria mantenerla viva desde el folclore, en la actualidad no refleja el uso que las mujeres montuvias hacen de su vestuario. Los trajes «típicos» de las montuvias ya no se utilizan; no obstante, en los eventos oficiales se retrata al montuvio/a con una apariencia que en la actualidad ha desaparecido. No es una crítica a los estudios sobre el folclore en sí mismos, sino al uso propagandístico y banal que se realiza sobre lo tradicional. Destaca además la intervención de los grupos políticos que reivindican la cultura mestiza autóctona, aparentemente de forma inclusiva con las etnicidades de la región, pero a la hora de plantear políticas públicas no se

visibilizan. La política pública orientada al pueblo montuvio y/o cholo es prácticamente inexistente, tanto en el ámbito productivo como patrimonial. Se aborda la etnicidad en Manabí superficialmente y de forma generalizada cuando se habla de campesinado o de actividades puntuales, como la pesca o la acuicultura, en tanto que actividades productivas en zonas rurales, mas no desde un enfoque interseccional. En esta línea, Andrade (2016) señala que «desvelando las buenas intenciones, encontramos que las políticas patrimoniales continúan respondiendo a políticas neoliberales ahora disfrazadas con términos nuevos; no de “progreso”, ni de “desarrollo”, sino de *sumak kawsay*, “plurinacionalidad” e “interculturalidad”» (Andrade, 2016, p. 238).

Los estudios sobre el folclore mantienen vigentes las tradiciones porque, sin lugar a dudas, en muchas zonas de la provincia nunca han desaparecido. No obstante, es también necesario ubicar, desde los estudios culturales, los puntos de encuentro entre la tradición y las prácticas actuales, como ocurre con el tejido de sombrero de paja toquilla, que además de ser tradicional, con claros rasgos ancestrales, es el único medio de vida para las mujeres tejedoras. Esta reflexión no responde a todas las dinámicas culturales. Es claro, que existe temor, por parte de las propias comunidades y del Estado, de que las tradiciones desaparezcan, producto de la globalización, sobre todo por lo maleable que es la sociedad mestiza ecuatoriana, que adopta con facilidad tradiciones foráneas. Como se ha señalado anteriormente, el pueblo montuvio obtuvo reconocimiento como grupo étnico y político en 2010, mientras que el pueblo cholo aún se encuentra demandando este mismo reconocimiento. Este es el primer paso para que se elaboren políticas públicas diferenciadas, específicas para atender las demandas culturales, económicas y sociales de estos grupos concretos. «El concepto de patrimonio estuvo y continúa

estando íntimamente ligado a los temas de territorio, a la construcción de identidades, al sentido de pertenencia y al ejercicio del poder» (Andrade, 2016, p. 245).

En el Ecuador, los gobiernos autónomos descentralizados tienen la competencia de preservar, mantener y difundir el patrimonio cultural. Les corresponde formular, aprobar, ejecutar y evaluar los planes, programas y proyectos destinados a ello, podrán a través de convenios gestionar con otros niveles de gobierno las competencias de preservación, mantenimiento y difusión del patrimonio cultural material e inmaterial. No obstante, es competencia del gobierno central emitir las políticas nacionales, salvaguardar la memoria social y el patrimonio cultural y natural, en el marco de sus competencias, los gobiernos autónomos descentralizados provinciales, es decir, el Consejo Provincial o también conocido como Prefectura, puede hacer uso social y productivo de los recursos culturales del territorio, para cumplir con la competencia de turismo en el marco del fomento productivo (INPC, 2014). Las competencias es una de las razones por las que las políticas públicas en materia de patrimonio inmaterial se tornan escasas en la provincia de Manabí, como bien se ha señalado, la Prefectura puede promocionar la cultura en el marco de las atracciones turísticas, lo que sesga completamente la visión del patrimonio en el país y resta márgenes de maniobra a las personas que se dedican a ella. Una vez más se evidencia que el mundo cultural permanece en los márgenes para el gobierno central.⁷¹

Salvaguardar el patrimonio, según la Convención de la UNESCO 2003, es establecer las medidas que garantizan la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial. Debido a la naturaleza dinámica de las expresiones culturales inmateriales resulta contraproducente hablar de

⁷¹ De hecho, otra evidencia de ello es que en la provincia no existe oferta académica formal para temas relacionados con la cultura, patrimonio, sociología, antropología y demás estudios humanísticos y de las ciencias sociales (exceptuando turismo, periodismo, leyes, trabajo social, magisterio e idiomas).

«protección», tal y como se realiza con el patrimonio material donde el objetivo es conservar la integralidad y la autenticidad del objeto cultural. En oposición, el patrimonio inmaterial merece ser salvaguardado porque las expresiones culturales evolucionan, aunque se sigan transmitiendo de generación en generación. Según Bortolotto (2014) la salvaguardia implica una intervención social y política que permite a los grupos sociales seguir reproduciendo su práctica cultural en función de sus conocimientos ancestrales, pero también con base en la misma evolución social y cultural de las personas que lo practican. La problemática se hace evidente porque en efecto las expresiones culturales inmateriales merecen una atención que aún las instituciones de patrimonio no alcanzan a brindar. «Ninguna de las herramientas de que disponen las instituciones del patrimonio está pensada para tener en cuenta la dimensión dinámica del elemento y para asegurar ante todo la “viabilidad” que promueve la UNESCO» (Bortolotto, 2014, p. 8). En suma, se reconoce las diferencias sustantivas entre un patrimonio material e inmaterial y las especificidades para su preservación en el tiempo, no obstante, el Estado carece de una metodología clara que les permita, en el caso del patrimonio inmaterial, mantener una tradición ancestral y a la vez adaptarse a las evoluciones y a las necesidades culturales de la misma.

2.6.- Abordaje antropológico

La antropología sigue los procedimientos de la investigación científica. Las investigaciones que se realizan en el marco de esta disciplina, se verifican a través del trabajo de campo. La técnica más empleada es la observación participante. En palabras de Anastasia Téllez Infantes (2007), el quehacer antropológico implica planteamientos teóricos, es decir, terminología, diseño de

investigación, hipótesis o ideas directrices, contrastación de modelos, entre otros. En el presente trabajo se emplea un enfoque cualitativo, antropológico, y, además, se incorporan las siguientes perspectivas y enfoques: la perspectiva del feminismo situado (decolonial), y de la interseccionalidad; el enfoque de Género y Desarrollo (GyD), y el análisis de las principales políticas públicas en relación al tejido de sombrero de paja toquilla y/o en relación a las mujeres rurales. Unido a esto, las interpretaciones que se llevan a cabo a lo largo de esta investigación tienen en cuenta las teorías acerca del desarrollo y el legado colonial, abordados en el marco teórico. En este sentido, el tipo de investigación que se utiliza es descriptivo.

La antropología aborda el estudio de la cultura desde una mirada histórica, contextualizada, holística, relacional y crítica. La realidad social es entendida como un *todo*, en tanto que el ser humano no puede desvincular un determinado aspecto del resto de elementos que componen su realidad social y cultural (Barañano Cid, 2010). Por este motivo, en la presente investigación se integra el holismo en relación al *desarrollo y/o progreso* de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla. El *desarrollo* está presente en las prácticas cotidianas de las mujeres tejedoras, es decir, en el tejido del sombrero, como actividad económica, pero no se puede desvincular del legado histórico, y la importancia cultural del sombrero en sí mismo, debido a que es uno de los símbolos más representativos de la cultura montuvia en la provincia. El tejido del sombrero de paja toquilla se relaciona con otras prácticas culturales, y a su vez, se relaciona con las instituciones locales y nacionales, sobre todo desde la declaratoria del tejido como patrimonio inmaterial de la humanidad, en 2012. En definitiva, las prácticas de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla se desarrollan en el seno de una multiplicidad de relaciones sociales, en su medio local y nacional.

En la línea de lo expuesto, el presente trabajo propone, además, un análisis decolonial, centrando la atención en los discursos y prácticas actuales de las mujeres tejedoras, en el marco de la colonialidad y el colonialismo interno. En este sentido, la teoría decolonial «sostiene que los colonialismos en América produjeron una matriz del poder que funciona como estructura de larga duración en la conformación de lo que se llama la *colonialidad*, la cual se estructura en la triple relación: sexo, raza y clase [...]. Esa colonialidad es constitutiva de las formas sociales históricas de la modernidad, es su correlato» (De Oto, 2017, p. 14). En este sentido, la autora se enmarca en lo que plantea Karina Bidaseca (2017) en el libro *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*, es decir, en el interés teórico y metodológico de evidenciar espacios y sujetos que han sido excluidos/as en la construcción del conocimiento.

Unido a esto, se incorpora la perspectiva de feminismo situado, en el marco de la teoría decolonial. El propósito es identificar los discursos que subyacen en el quehacer cotidiano de las mujeres tejedoras; entendiendo así, que las mujeres son las protagonistas de su propia historia. Se trata de un pensamiento y un actuar localizado, que responden a unas condiciones particulares, pero que se relacionan con el contexto nacional y regional. Esta investigación no pretende ser un ejemplo de exclusión, al contrario, propone un enfoque particular de las condiciones de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, en relación a su historia y contexto actual. Según Luiza Bairros (1995) el punto de vista de *las mujeres* no puede, en ningún caso, ser pensado ni abordado desde la lógica de una identidad única como *mujer*, incluso más allá de las propuestas planteadas por la corriente feminista de la diferencia⁷². Esto

⁷² El feminismo de la diferencia hace una crítica al feminismo de la igualdad porque considera que éste último equipara a las mujeres con los hombres, instalando de nuevo la dinámica de la dominación masculina. La corriente de la

quiere decir, que, al abordar problemáticas de género es necesario entender el contexto en el que se producen. En suma, el feminismo decolonial apuesta por: el viraje en las estructuras de poder; la interrelación de las condiciones, según las diversas realidades; y el abandono, de raíz, de la supuesta unidad en la opresión entre las mujeres. En esta línea, María Lugones (2011) apunta que descolonizar el género implica, de forma necesaria, una crítica de la opresión de género racializada, en el marco de la colonialidad, del capitalismo y de las estructuras heteronormativas. Lugones denomina *colonialidad del género*, al análisis de la opresión de género racializada y capitalista, y *feminismo decolonial*, a la posibilidad de vencer la colonialidad del género.

La perspectiva decolonial del feminismo plantea, además de esas vías de dominación, otros tipos de relaciones de poder estructurales más complejas: el militarismo, la pobreza, la etnicidad, la ecología, por citar algunos aspectos. El feminismo decolonial abre el espectro de la opresión hacia la *mujer*. María Lugones (2008) aborda la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia hacia las violencias que sistemáticamente se infringen hacia las mujeres, problematizando las violencias que el Estado, el patriarcado y demás estructuras de poder llevan a cabo. El feminismo decolonial aborda al patriarcado como sistema de todas las opresiones, violencias y discriminaciones hacia las mujeres, la humanidad y la naturaleza. Por lo que incluye una concepción holística del sistema de dominación, en el que las prácticas comunitarias y las cosmovisiones juegan un rol esencial. Esta línea del feminismo se reclama heredera del feminismo negro en Estados Unidos para

diferencia establece que solo afirmando las diferencias se puede conseguir la libertad femenina. Asimismo, esta corriente señala que la identidad de las mujeres se debe construir desde la diferencia, es decir, rechazando la subjetividad humana-universal, donde la mujer no está ni se reconoce (individuo, hombre) (Varela, 2008; Gutiérrez Esteban y Luengo González, 2011; León Rodríguez, 2008; Rubio Castro, 1990).

pensar la imbricación de opresiones de clase, raza, género y sexualidad, al tiempo que propone recuperar el legado de mujeres feministas afrodescendientes e indígenas desde Abya Yala, planeando el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y al interior del feminismo mismo (Cubillos, 2014).

La interseccionalidad se define como la expresión de un sistema complejo de estructuras de opresión, que son múltiples y simultáneas, con el fin de denotar las diversas formas en que la etnia y el género se intersectan para dar forma a complejas discriminaciones. Ésta es una herramienta conceptual y analítica útil para comprender y responder a las formas en las que el género se cruza con otros ejes de diferenciación, como la etnia, la clase social, la preferencia sexual, la diversidad funcional, entre otros; y dan origen a situaciones específicas de opresión o privilegio, que no pueden ser comprendidas por separado. Este concepto fue introducido por Kimberlé Williams Crenshaw (1989) en el marco de la exclusión de las mujeres afroamericanas, aplicado también a otras áreas de dominación por su carácter multidimensional e integrador. Cada *mujer*, en su contexto determinado, se ve afectada por múltiples estructuras de poder y situaciones simultáneas diversas, por lo que se vuelve necesaria una interpretación también de carácter complejo y lo más holístico posible. La interseccionalidad parte del supuesto de que los sujetos en general, en cualquier contexto, se encuentran condicionados de diferente manera por el sexo, la identidad de género, la etnia, la edad, la cultura, la situación económica, la situación política, el conflicto armado, la crisis política, la situación de enfermedad, entre otros factores.

La perspectiva feminista decolonial, planteada principalmente por María Lugones (2008), aporta más herramientas de análisis al concepto de interseccionalidad, trasciende el sistema de

categorías instalado como hegemónico, al tiempo que evidencia la complejidad de los procesos de inclusión/exclusión, que superan la intersección o solapamiento de desigualdades/discriminaciones. Ante lo expuesto, cabe mencionar la relación que plantea Javiera Cubillos (2014) respecto al concepto de inclusión/exclusión. Esta autora señala que mientras una categoría puede definirse como «incluida» a determinada sociedad, en otra sociedad puede ser catalogada como «excluida». «La noción de un sistema articulado de poderes permite comprender que esta articulación no es estática, sino que puede modificarse en el tiempo y que puede incluso generar procesos contradictorios y complejos de inclusión/exclusión» (Cubillos, 2014, p. 269).

Pero, ¿qué es exactamente eso de la perspectiva de género? y ¿cómo se aplica en la presente investigación? La perspectiva de género es una noción feminista que cuestiona el carácter esencialista y naturalizado de la subordinación de la *mujer* frente al *hombre*. Se trata de un punto de partida que busca visibilizar las diferentes circunstancias de poder entre hombres y mujeres. «El feminismo es una teoría y práctica política articulada por mujeres que tras analizar la realidad en la que viven toman conciencia de las discriminaciones que sufren por la única razón de ser mujeres y deciden organizarse para acabar con ellas, para cambiar la sociedad» (Varela, 2008, p. 10).

El concepto de género puede definirse como el conjunto de creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un proceso de construcción social que tiene varias características. En primer lugar, es un proceso histórico que se desarrolla a diferentes niveles tales como el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación, la ley, la familia y a través de las relaciones interpersonales. En segundo lugar, este proceso supone la jerarquización de estos rasgos y

actividades de tal modo que a los que se definen como masculinos se les atribuye mayor valor.
(Benería, 1987, p. 46. Citado por Maquieira, 2001, p. 159)

En la presente investigación la perspectiva de género tiene en cuenta la situación de las mujeres tejedoras, montuvias, dentro del Estado-nación, y además se focaliza en sus condiciones como seres activos dentro del desarrollo local, provincial y nacional, vinculadas inevitablemente a redes de desarrollo regionales y globales. Tal y como se menciona en el marco teórico, en este planteamiento no está sólo en juego el concepto y la práctica del desarrollo y progreso, sino también los patrones patriarcales en la propiedad, el trabajo y el control que fueron reproducidos en los diferentes proyectos donde se ignora por completo el trabajo productivo de las mujeres (Parpart, 1994). Si bien el capitalismo no inventó la subordinación de las mujeres, dado que ya existían formas de subordinación en todas las anteriores sociedades de clase, sí estableció nuevas formas de sexismo distintivamente *modernas*, respaldadas por nuevas estructuras institucionales (Arruzza et al., 2019). Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser (2019) señalan en su obra *Manifiesto de un feminismo para el 99%* que el capitalismo separó la producción de seres humanos de la producción de beneficios, asignando la primera tarea a la mujer y subordinándola a la segunda.

Además de lo expuesto, esta investigación también asume el enfoque de Género y Desarrollo (GyD), debido a que, a través de él, se entiende a las mujeres como personas activas en el desarrollo de las sociedades, porque cuestiona las estructuras sociales, económicas, políticas y jurídicas del sistema establecido, reconoce el patriarcado, y porque, en suma, demanda un análisis detallado de las estructuras de poder y opresión, además de las situaciones coyunturales relacionadas (Rahgerber, 1990). En definitiva, el enfoque de género en la economía política, y,

a su vez, en los discursos de género y desarrollo, pone de relieve la (re)valorización económica ejercida por las mujeres. Se evidencia otra de las dicotomías del género, como lo es el ámbito reproductivo y el ámbito productivo, que actúa como cortina de humo al invisibilizar las actividades consideradas *no productivas* protagonizadas por las mujeres (Benería, 2006; Rosenberg, 2003; Cortínez, 2016).

Por último, en esta investigación, también, se emplea un análisis de políticas públicas. Para ello, se revisaron los principales planes nacionales y provinciales de desarrollo. El propósito de realizar este análisis es comprender qué proyectos, programas u otras acciones se están llevando a cabo para favorecer la actividad específica del tejido de sombrero de paja toquilla, y/o para las mujeres tejedoras. El tejido de sombrero de paja toquilla fue reconocido como patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO, en el año 2012, por esta razón, el Estado se encuentra obligado a preservar esta actividad artesanal y, en consecuencia, a mejorar las condiciones de vida de las personas que se dedican a ello. En definitiva, el análisis de la política pública «es la comprensión, por medio de la indagación, de las acciones y decisiones estatales, así como de los procesos en torno a ellas desencadenados y por ellas producidos. [...] Este conocimiento puede tener distintos grados de formalización [...]» (Jaime, Dufour, Alessandro y Amaya, 2013, pp. 73-74). En apartados posteriores se describe con mayor detalle este análisis.

2.7.- Pensar en propuestas de metodología decolonial: hablando con mujeres tejedoras

¿Cómo ser metodológicamente decolonial cuando se es epistémicamente desobediente? Es una de las preguntas que se formula Mignolo (2010). «¿Tiene algún sentido pensar una metodología decolonial?, ¿cómo pre-escribir procedimientos de investigación que sean decoloniales?»

(Puentes, 2014, p. 5). En las siguientes líneas no se pretende dar respuesta a estas interrogantes que ocupan a los principales autores de la línea decolonial. Sin embargo, sí es un intento de emprender una reflexión y una práctica sobre lo que algunos autores están discutiendo acerca de lo que debería ser una metodología decolonial en las ciencias sociales y humanidades. En consonancia con un marco teórico crítico, es fundamental discutir cómo realizar un trabajo de campo, también acorde a los principios básicos de la decolonialidad.

Parafraseando a Gayatri Chakravorty Spivak (1998)⁷³ surge la siguiente interrogante: «¿puede realmente hablar el individuo subalterno? Haciendo emerger su voz desde la otra orilla, [...]» (p. 15). En el caso de las mujeres tejedoras manabitas, del Ecuador ¿su voz es escuchada, o son personas representadas por otras/os?, reproduciendo así el ciclo de la violencia epistémica (Spivak, 2008), que no es otra cosa que la invisibilización del otro/a, expropiándole su posibilidad de representación. En el denominado *Tercer Mundo*⁷⁴ la *mujer* no es que no pueda hablar por sí misma, tiene la capacidad de hacerlo, la pregunta es si las representaciones de esas voces dan un paso más allá, es decir un corte radical frente a las designaciones textuales (intelectuales) y políticas conocidas. ¿Son en sí mismas emancipadoras? En América Latina, tal y como apunta Genara Pulido Tirado (2009), este tipo de violencia se viene produciendo desde hace más de quinientos años y se entiende como aquel tipo de violencia que constituye discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no aceptan las epistemologías alternativas, es decir, la alteridad y la subjetividad de otros saberes, generando dominación sobre ellas.

⁷³ La autora asume las diferencias radicales que existen entre el contexto que describe la autora sobre su país natal, la India, y las circunstancias de América Latina y concretamente de la Costa ecuatoriana.

⁷⁴ Se emplea la cursiva para denotar que la categoría tiene un abordaje polémico en la academia. Desde el Sur se sigue empleando este término pero de manera crítica respecto a las teorías clásicas del desarrollo.

El debate se centra, en los últimos años, no únicamente en la posibilidad de autorepresentación de los sectores tradicionalmente invisibilizados, sino que su manifestación y evidencia sean realmente una muestra de su verdadera visibilización y real abandono de la subalternidad. Es decir, «desde la antropología y la sociología suele esgrimirse que, el hecho de que el subalterno pueda hablar o significa que su voz sea escuchada y que esos sectores pierdan su condición de subalternidad» (Puentes, 2014, p. 2). Es por este motivo que la presente investigación apuesta por un análisis a partir de las interacciones entre las mujeres tejedoras y no sobre ellas.

Ahora bien, ¿cómo conseguir una metodología decolonial? Puentes (2014) apunta a que debe establecerse una *interculturalidad extendida*, es decir, una interculturalidad que busque romper con los discursos hegemónicos monoculturales respecto a la identidad y a la cultura, y que plantee la interacción entre la etnicidad, el género, la preferencia sexual, la edad, la religión, la nacionalidad; y cómo éstas interactúan en el seno del Estado y la sociedad, sin caer en el trance de la esencialización.

En la línea de lo expuesto, cabe mencionar que la presente investigación parte de la realidad teórica, epistémica y ontológica de la autora. Mujer mestiza, feminista decolonial, que ha considerado relevante trabajar con las mujeres tejedoras/montuvias de la provincia de Manabí, porque se ha considerado que es un espacio escasamente trabajado en la antropología ecuatoriana. El reto decolonial, a la hora de realizar una investigación antropológica, radica en romper, sobre todo, con la tradición eurocéntrica y moderna/colonial de la producción de conocimiento, y fomentar el intercambio con las formas de saber subalternizadas; así lo plantea Sebastián Garbe (2012) en su artículo *Descolonizar la antropología, antropologizar la*

colonialidad. La propuesta es crear las bases para la descolonización de las propias universidades, fomentando la transdisciplinariedad y la transculturalidad. En definitiva, lo que se propone es un diálogo de disciplinas y de saberes (incluidos los subalternos), sin desestimar las posturas críticas tradicionales de la antropología anglosajona, francesa y latinoamericana.

La metodología decolonial, indisciplinada o *nometodología*, tal y como plantea Alejandro Haber (2011), es un campo potencial de trabajo, en el que la investigación debe ir en los márgenes del disciplinamiento e institucionalización del conocimiento. Es una investigación que se cuestiona no sólo lo que ve, sino precisamente por aquello que se encuentra ausente, y aquello que deja huella.

Por otro lado, María Eugenia Borsani (2014), luego de hacer un breve recorrido por las principales posturas decoloniales en cuanto a la construcción de una metodología crítica (Haber, 2011; Garbe, 2012; y Suárez Krabbe, 2011), sugiere que no existe un protocolo metodológico decolonial como tal, la metodología decolonial es, en tal caso una reconstrucción *a posteriori* de la investigación, que puede ser explicada una vez que la investigación haya terminado. La metodología se entiende como el resultado de un trabajo hermenéutico en retrospectiva. «Podemos presentar un minucioso trabajo de reconstrucción de lo actuado, pero no podemos predeterminarlo, no es ello posible si es que queremos salirnos de los protocolos y estandarizaciones del conocimiento» (Borsani, 2014, p. 165).

III. DISEÑO METODOLÓGICO

[...] No vale lo que valen los caminos que me condujeron a él.

Esos caminos hay que andarlos [...]

Jorge Luis Borges, «el etnógrafo», Elogio de la Sombra, 1969

3.1.- Sujetos de «estudio» y objetivos

La presente investigación versa en torno a la siguiente pregunta: ¿cuáles son los discursos de identidad y cultura de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, asociados al paradigma de desarrollo y progreso, y qué prácticas emplean en la actualidad? Se trata de una labor artesanal que representa una de las actividades económicas más significativas a nivel simbólico en la provincia de Manabí, debido a que el sombrero de paja toquilla es uno de los elementos principales que distingue a la cultura montuvia, en el Ecuador.

El objetivo general de esta investigación es analizar el discurso y las prácticas actuales que las mujeres tejedoras, autodefinidas étnicamente, en su mayoría, como montuvias, tienen frente a la principal actividad económica que realizan, es decir, el tejido de sombrero de paja toquilla. Este análisis incorpora, además, un examen crítico de las políticas públicas actuales del país, en relación al desarrollo de las zonas rurales.

Los objetivos específicos son 1) describir cuáles son los discursos de identidad y cultura que se construyen sobre el pueblo montuvio en la formación del Estado-nación blanco/mestizo; 2) explicar cuáles son las prácticas actuales empleadas por las mujeres tejedoras, en relación al paradigma de desarrollo y progreso; 3) explicar cuáles son las políticas públicas actuales en

relación al desarrollo de las zonas rurales y montuvias en el Ecuador; 4) analizar cómo se inserta el rol productivo de las mujeres rurales, montuvias, en las políticas públicas actuales.

Imagen 1. Mapa del Ecuador.



Mapa del Ecuador. En el Oeste, se subraya la provincia de Manabí.

Fuente: Google. (2010). [Manabí, Ecuador]. Recuperado el 21 de noviembre de 2020 de <https://bit.ly/396n9fw>

El trabajo de campo se realiza con cuatro grupos de mujeres tejedoras, en las localidades de: Pile (Montecristi); El Milagro de Picoazá (Portoviejo); San José de Picoazá (Portoviejo); y El Corozo (Río Chico – Portoviejo)⁷⁵. Durante el 2018 y 2019 se llevaron a cabo, de manera constante, visitas a las localidades; se realizó observación y entrevistas cualitativas a 21 mujeres,

⁷⁵ Las localidades escogidas son comunas y/o comunidades que pertenecen a una parroquia (división territorial integrada a un cantón) y/o cantón (ciudad). En este caso, Pile es una comuna que pertenece al cantón Montecristi; El Milagro y San José pertenecen a la parroquia Picoazá, y ésta última al cantón Portoviejo; y, por último, El Corozo pertenece a la parroquia Río Chico, que a su vez pertenece a Portoviejo. Para una mayor comprensión se recomienda revisar la organización territorial del Ecuador: <https://hitcloud.planificacion.gob.ec/organizacion-territorial-del-estado>

tanto de manera individual, como en colectivo. En apartados subsiguientes se describe la estructura de este trabajo de campo.

Imagen 2. Mapa de la provincia de Manabí.



Mapa de la provincia de Manabí. Se subraya el cantón Portoviejo y Montecristi.

Fuente: Google. (2010). [Manabí, Ecuador]. Recuperado el 21 de noviembre de 2020 de <https://bit.ly/396n9fw>

La identidad y cultura montuvia ha adquirido relevancia desde la Constitución de 2008. En el Ecuador conviven diferentes nacionalidades y pueblos; identidades que se han ido estructurando en relación a las demás, pero sobre todo en confrontación con el Estado-nación blanco/mestizo. La comunidad indígena ha representado, desde su aparición formal —como movimiento social y político en la década de los noventa— la contraposición ontológica, epistemológica y de organización política, del Estado ecuatoriano. Un proceso que ha incluido

la interacción con los demás sectores subalternos del país, tales como el pueblo afrodescendiente, el pueblo montuvio, y otros, aunque sustancialmente menos visibles. Mientras el movimiento indígena se empoderaba en la última década del siglo XX, en el seno de las comunidades montuvias también se llevaban a cabo procesos de reconocimiento político y social. La construcción del Estado-nación ha perpetuado la noción de blanqueamiento y homogenización de la población, construyendo una red de grupos subalternos (afrodescendientes, indígenas, montuvios, cholos, entre otros) en el marco de una estructura discriminatoria, excluyente y racista.

En el siglo XX, se reconoce la irrupción del movimiento indígena tras el Levantamiento Nacional en junio de 1990, fecha después de la cual en el Ecuador se empieza a visibilizar la existencia de nacionalidades y pueblos en el léxico político. El concepto de «interculturalidad» y «plurinacionalidad» lo empezaron a construir los pueblos indígenas y demás sectores de la Costa y Amazonía a lo largo de la década de 1970 y 1980. Como se ha mencionado anteriormente, según datos del Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE)⁷⁶ existen 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas.⁷⁷

El pueblo montuvio es el sector campesino de la zona Litoral del país, que, desde 2001, cuenta con el reconocimiento constitucional de «pueblo étnico», tras una huelga de hambre. Este grupo reclama una identidad propia dentro del marco identitario mestizo. El pueblo

⁷⁶ Actualmente Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades (CNIPN).

⁷⁷ Según el Mapa de Nacionalidades y Pueblos Indígenas, del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), una nacionalidad indígena «es un conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una identidad histórica, idioma y cultura comunes, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad». Mientras, que un pueblo «se define como las colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal» (Chisaguano, 2006, pp. 14-15).

montuvio ha sido retratado como un actor social aparentemente emergente. Desde la academia, este pueblo ha sido únicamente estudiado por sus expresiones culturales, en disciplinas tales como la literatura y el folclore. A efectos del presente trabajo se pretende analizar el discurso de identidad y cultura de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, porque es una de las actividades más representativas de este pueblo, que, además, es realizado esencialmente por mujeres. Para conseguir esto, como se puede deducir de la lectura de los capítulos anteriores, se realiza una revisión teórica sobre el paradigma de desarrollo y progreso en Occidente, y se aborda el concepto de modernidad desde una óptica decolonial y de género.

3.2.- Método etnográfico y etnológico

La antropología cultural se involucra en dos tipos de actividades: la etnografía, con base en el trabajo de campo; y la etnología, basada en la comparación transcultural. La etnografía obtiene información acerca de una comunidad, una sociedad o una cultura en particular, con el fin de conseguir una descripción; mientras que la etnología examina, interpreta, analiza y compara la información recolectada. Usa estos datos para realizar generalizaciones acerca de la sociedad y la cultura que se investiga (Kottak, 2011). En este sentido, la presente investigación se lleva a cabo a través del método etnográfico, debido a que se describe y se analizan ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas de un grupo cultural específico (mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla). En la línea de lo que planea Salgado (2007), el método etnográfico, incluso, puede ser muy amplio y abarcar historias y geografías; además de subsistemas socioeconómicos, educativos, políticos y culturales, tales como, rituales, símbolos, funciones sociales, parentescos, migraciones, redes, entre otros.

Las técnicas empleadas son la observación participante y la entrevista. En la observación se incluye la conversación, utilizada en diferentes niveles de formalidad, en la que se incorporan entrevistas estructuradas, pero también semiestructuradas, abiertas y prolongadas. En este ejercicio de observación y participación se incluyen entrevistas a líderes en el entorno comunitario. En la observación participante intervienen distintas técnicas y métodos vinculados, tanto con formas de observación, modalidades de interacción, con tipos de entrevistas. «Casi todo en el trabajo de campo es un ejercicio de observación y de entrevista» (Velasco y Díaz de Rada, 1997, p. 33). La estrategia de observación participante se lleva a cabo en el seno de los grupos de mujeres tejedoras, pertenecientes al pueblo montuvio, en la provincia de Manabí, Ecuador.

La aproximación etnográfica se realiza desde una postura esencialmente *emic*⁷⁸, es decir, desde la visión de las mujeres tejedoras entrevistadas sobre su propia realidad, examinando aquello que consideran *real, significativo y/o apropiado* respecto a los discursos y las prácticas actuales; es decir, reflexiones asociadas al paradigma de desarrollo y progreso. Por lo tanto, la interpretación que hace la autora a lo largo de la investigación pretende nutrirse de las justificaciones de la propia cultura, a raíz de la observación, entrevistas y análisis. «La etnografía es el trabajo de describir una cultura. Tiende a comprender otra forma de vida desde el punto de vida de los que la viven [...] Más que “estudiar a la gente”, la etnografía significa “aprender de la gente”» (Spradley, 1979, p. 3).

⁷⁸ Sin olvidar, la postura *etic*, que se ubica «fuera», como observador externo, valorando la situación cultural desde los parámetros de su propia cultura. «Lo *etic* y lo *emic* se conjugan a todos los niveles. El enfoque *etic* para la génesis y el enfoque *emic* para las estructuras son complementarios: difícilmente “comprenderemos”, por ejemplo, una cultura, si no conjugamos el enfoque genético —*etic*— tipo Harris y el enfoque estructural —*emic*— tipo Levi-Strauss» (Ibáñez, 1990, p. 54).

El trabajo etnográfico, tal y como lo describe Eduardo Restrepo (2016), «es la *descripción* de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. [...] tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que éstas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas practicas)» (p. 16). Lo que se traduce en *comprensiones situadas*, es decir, una comprensión holística de las formas de «habitar e imaginar, de hacer y de significar el mundo» (p. 16). Lo que hacen y aquello que significa, dependiendo de los lugares propios, las trayectorias, las relaciones sociales y las tensiones que subyacen para las personas del grupo social escogido. Es *situado*, también, porque se basan en las observaciones, conversaciones, inferencias e interpretaciones concretas, es decir todo aquello que el investigador realiza en un momento determinado, y que tiene correlación con las personas entrevistadas (Restrepo, 2016).

Según lo expuesto, la investigación propuesta en estas páginas parte de un posicionamiento situado, pero a su vez pretende construir generalizaciones que permitan trascender las realidades identitarias heterogéneas en el Ecuador, reconociendo, a su vez, la diversidad y singularidad de los diferentes pueblos. Se parte del supuesto de que la realidad de las mujeres tejedoras y rurales en Manabí es compartida en cierta medida con las demás mujeres del área rural de la Costa ecuatoriana.

El tipo de alcance temporal, de esta investigación, es sincrónico, dado que el estudio se centra en un momento determinado, en este caso la actualidad reciente. Aun así, las referencias diacrónicas han sido constantes a lo largo de la totalidad de la investigación. El trabajo de campo fue realizado durante los años 2018 y 2019, y se llevó a cabo a través de la propuesta metodológica decolonial de Julia Suárez Krabbe (2011), quien sugiere separarse de la

concepción de análisis clásica: *la objetividad*. Esta autora plantea, que, para ir acercándonos a la descolonización de las ciencias sociales y humanas, es fundamental abandonar los enfoques que encierran al investigador/a en las metodologías. «El mundo es mucho más amplio que nuestras disciplinas» (Krabbe, 2011, p. 201). Siguiendo a esta autora, lo que se plantea en esta investigación es una posición crítica y de observación participante de las diversas realidades de las mujeres tejedoras en la provincia de Manabí, en el Ecuador.

3.3.- Técnica y herramientas de recolección de datos

3.3.1.- Análisis de conversaciones (discurso)

El análisis de conversaciones se incluye en el análisis del discurso, y en este caso, también, en el marco del método etnográfico. «Suele denominarse “discurso” a la expresión verbal —de extensión generalmente superior a la frase— cuando se considera, en toda la extensión en la que se produce, como un ámbito global de sentido» (Delgado y Gutiérrez, 1995, p. 206).

Pablo Navarro y Capitolina Díaz, en *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* compilado por Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (1995), apuntan que el análisis del discurso parte de un punto de vista integral holístico. Es en ese dominio discursivo, en el que los componentes expresivos individuales juegan a producir un efecto totalizador, donde se teje el sentido pragmático de una conversación o un texto. El «análisis de discurso», en versión anglosajona, «es, necesariamente, el análisis del lenguaje en su uso [...], el analista del discurso está comprometido en investigar para qué es usado ese lenguaje» (Delgado y Gutiérrez, 1995, p. 206).

La versión anglosajona sobre el análisis del discurso suele ser un enfoque empírico (analítico), mientras que la versión francesa propone unos ciertos criterios teóricos *a priori* (interpretativo). El discurso es un *proceso* que se lleva a cabo con otro sujeto, con quien se está interactuando. Por lo tanto, el contenido de lo que se expresa está condicionado a la subjetividad del que recibe el mensaje y por el código del idioma (lengua) que se utiliza. El análisis de conversaciones se focaliza en la estructura secuencial de la conversación, y el fin último es comprender su organización (la estructura de la conversación de manera continuada) como instrumento de interacción social directa con los interlocutores.

En esta investigación, se realiza un análisis de las conversaciones o de los discursos en sentido amplio. El interés radica en analizar cómo las mujeres tejedoras interactúan entre ellas y con el entorno, y, sobre todo, cómo verbalizan los discursos de identidad y cultura asociados al paradigma de desarrollo y progreso, además de observar qué prácticas emplean en la actualidad en torno a los dos paradigmas mencionados. Por este motivo, se aplica la versión francesa (interpretativa) del análisis de discurso, incluida la interacción verbal, entendida en base a las consignas (instrucciones que determinan el tema del discurso de la entrevistada) y los comentarios (explicaciones, observaciones, preguntas e indicaciones que subrayan las palabras de la entrevistada) (Delgado y Gutiérrez, 1995).

3.3.2.- Recolección de datos

Las técnicas de recolección de datos son: la observación participante, las entrevistas abiertas (a través de una breve guía de orientación inicial), y las entrevistas en grupo. El análisis de la información es tanto deductivo, como inductivo, en tanto que la pregunta de investigación

orienta la búsqueda de la información, pero a su vez, el método etnográfico permite adaptar la investigación según sus características.

El análisis de la información, extraída de las conversaciones, es interpretativo. Se aplica la noción de *análisis de discurso*, pero, como ya se ha mencionado, desde el método etnográfico. «El rigor de los estudios etnográficos está dado por las reconstrucciones teóricas, y por la búsqueda de coherencia entre las interpretaciones y la realidad estudiada» (Denis y Gutiérrez, 2003, citado por Salgado, 2007, p. 72). El análisis de las conversaciones trae consigo la participación activa de la investigadora. Se asume, por lo tanto, en esta investigación, lo que plantea Bronislaw Malinowski (1944) acerca de la observación participante. Este autor entiende a la observación como la base para la conceptualización de la cultura como sistema, en el que prevalece la perspectiva, la vivencia, y en última instancia, el punto de vista de los sujetos de la comunidad.

Conforme a la descripción etnográfica de Spradley (1979), se abordan las conversaciones para aprender de ellas, con una mirada amplia sobre la realidad y la interpretación que realizan las mujeres tejedoras sobre su contexto. «Se trata de un aprendizaje vertebrado alrededor de la experiencia, del encuentro y de la interacción con la otro/a. Una experiencia que supone el pasaje del “monólogo” al “diálogo”, en el que la presencia del otro demanda un ejercicio atento del “escuchar” que antecede la reciprocidad del “habla”» (Ameigeiras, 2007, p. 73). Escuchar no como una mera interacción, sino con la disponibilidad total de dejarse invadir por la experiencia y voz de la otra persona.

Por lo tanto, la investigadora se aproxima al trabajo de campo arrastrada por una pregunta de investigación y una guía de temas (no un cuestionario rígido) que le permite adentrarse en

el contenido planteado con las mujeres tejedoras. En palabras de Hammersley y Atkinson (1994) «los etnógrafos no deciden de antemano las cuestiones que ellos quieren preguntar, aunque suelen entrar a la entrevista con una lista de temas de los que hay que hablar» (p. 128). En suma, se pretende percibir y comprender el punto de vista de la otra (es decir, la mujer tejedora) incluidos sus silencios, gestos, posturas y movimientos (Ameigeiras, 2007).

3.3.2.1.- Marco referencial de observación y entrevistas

En Manabí, las mujeres rurales que se dedican a esta actividad se encuentran localizadas en diferentes puntos de la provincia, pero de manera especial en las zonas cercanas a Montecristi. Se trata de un municipio ubicado entre las ciudades de Portoviejo (capital de la provincia) y Manta (puerto principal de la provincia). Montecristi es representativa, en cuanto al tejido de sombrero de paja toquilla, porque es en este lugar donde se desarrolla el comercio de este producto. Las localidades escogidas, para el presente trabajo de investigación, como ya se ha mencionado, son Pile (Montecristi), El Milagro de Picoazá (Portoviejo), San José de Picoazá (Portoviejo) y El Corozo (Río Chico). Las mujeres que tejen en estas localidades tienen una relación muy cercana con los comerciantes de Montecristi; son estos últimos los que compran los sombreros, con el propósito de venderlos en sus tiendas (*boutiques*). Asimismo, se escogió observar y entrevistar específicamente a mujeres tejedoras, porque esta actividad económica es realizada esencialmente por mujeres, salvo en la localidad de Pile donde tejen los hombres. Pile es el lugar histórico del tejido fino de sombrero de paja toquilla. En esta localidad, como se verá más adelante, las condiciones de las mujeres tejedoras de Pile son diferentes a las condiciones de las mujeres tejedoras de las otras tres localidades. Esta diferenciación será detallada en el capítulo de análisis.

En el transcurso del trabajo de campo se logró captar las principales preocupaciones de las mujeres tejedoras respecto a la actividad económica que desarrollan. Además, conforme se fueron desarrollando las entrevistas y la observación participante, se consiguió comprender la situación actual que viven las mujeres tejedoras, en relación a la elaboración y comercialización del sombrero. Es importante señalar que las mujeres tejedoras no mencionan de manera explícita los conceptos de *desarrollo* y/o *progreso*, tal y como se puede entender desde la academia. Sin embargo, las reflexiones que realizaron sobre su rol productivo permitieron comprender que, en última instancia, buscan mejorar sus condiciones de vida. Es notorio que, las mujeres suelen asociar su actividad económica con la necesidad de *salir adelante*. Por este motivo, la observación participante se llevó a cabo en función de los siguientes aspectos generales:

Tabla 1. Marco referencial de observación.

Aspectos a observar	La organización individual o colectiva de las mujeres, respecto a la actividad económica que desarrollan.
	El rol que desempeñan las mujeres tejedoras en su comunidad, asociado a la actividad económica.
	La organización interna de las asociaciones o grupos de mujeres tejedoras.
	Las actividades económicas complementarias que realizan las mujeres tejedoras.
	Las relaciones existentes entre las mujeres tejedoras de una misma localidad.
	Las relaciones existentes entre las mujeres tejedoras de localidades diferentes.
	Las relaciones que se establecen entre los grupos de mujeres tejedoras.

Elaboración propia.

Con relación a las entrevistas, se pudo conversar con 21 mujeres, de las cuatro localidades mencionadas anteriormente. En el caso de Pile, es importante mencionar que, solo fue posible registrar, de manera individual, dos entrevistas, porque las demás mujeres prefirieron responder de manera anónima en las conversaciones grupales. Durante mis visitas, las

acompañé mientras ellas realizaban algunas tareas del tejido. No obstante, preferían tejer en sus hogares, en horas de la madrugada o noche; es notorio destacar que cuando se reúnen en la asociación no tejen los sombreros, porque, entre otras razones, lo hacen en la tranquilidad de su hogar. En los últimos meses del trabajo de campo (2019), pude constatar, en Pile, que se reunían a tejer pulseras, bolsos y demás accesorios, todos ellos, con la misma técnica del tejido del sombrero, y con la misma materia prima (paja toquilla). En la siguiente tabla se pretende describir algunas características sociodemográficas de las mujeres entrevistadas.

Tabla 2. Detalle sociodemográfico de las personas entrevistadas.

Nombre		Edad	Localidad	Estado civil	Principal actividad económica	Actividad económica adicional	Nivel de educación formal	Parentesco
1	Graciela María López López	42 años	Pile, Montecristi ⁷⁹	Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	De forma esporádica realiza labores de enfermería y costura	Primaria	-
2	María del Carmen Delgado Plúa	41 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas	Primaria	-
3	Rosa Aurelia Toala Toala	51 años	El Milagro de Picoazá, Portoviejo	Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas	Primaria	-
4	Elsa Monserate Vélez	48 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas	Primaria	-

⁷⁹ Solo fue posible registrar de manera individual dos entrevistas en la localidad de Pile, porque las demás mujeres prefirieron responder de manera anónima en las conversaciones grupales.

	Valencia							
5	Margarita García	74 años		Viuda	Tejido de sombrero de paja toquilla	En su juventud, de manera esporádica, realizó labores domésticas remuneradas, tales como, lavar ropa y cocinar. Además, trabajó como jornalera, por temporadas	Primaria	Mamá de Corina y Ana Palma. Abuela de Ariadna y Michael.
6	Corina Palma García	44 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas	Primaria	Hija de Margarita García
7	Ana Palma García	37 años		Separada ⁸⁰	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas		Hija de Margarita García
8	Ariadna Chilán Palma	14 años		Soltera	Ayuda a su mamá a tejer	-	Cursando secundaria	Nieta de Margarita García
9	Michael ⁸¹ Adrián Chilán Palma	17 años		Soltero			Cursando secundaria	Nieto de Margarita García
10	Bernavita Elourdes García Toro	65 años	San José de Picoazá	Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas. Adicionalmente, siembra flores o	Primaria	Mamá de Nelly y Carmen Vélez

⁸⁰ Se emplea la categoría «separada» en lugar de «divorciada», porque la relación sentimental fue llevada a cabo a través de la unión de hecho y no del matrimonio civil o eclesiástico.

⁸¹ Es importante mencionar, que, en El Milagro de Picoazá, Michael Chilán Palma es el único joven (hombre) que aprendió a tejer para contribuir en su casa, después de clases. En la entrevista, el joven, al igual que su hermana, comentaron que sus primos/as y amigos/as no se han interesado por aprender. Por su parte, Ariadna reconoció, que, también teje para ayudar en algunas ocasiones a su mamá; pero ella segura que culminará sus estudios, con la finalidad de dedicarse a otras actividades productivas.

						plantas decorativas para la venta		
11	Nelly Vélez García	41 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas. Además, cría animales (gallinas) en su casa, para el consumo propio o para la venta	Primaria	Hermanas. Hijas de Bernavita Elourdes García
12	Carmen Vélez García	38 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas	Primaria	
13	Rosa Sandra Rivas Vélez	52 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas. Además, siembra verduras y/o frutas para el consumo propio o para la venta	Primaria	Cuñada y comadre de Bernavita Elourdes García
14	Cleri García García	51 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas	Primaria	-
15	Maritza Torres	42 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas	Primaria	-
16	Estrella Catagua Guillén	54 años	El Corozo, Río Chico	Separada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas. Adicionalmente, tiene una tienda de abarrotes en	Primaria	Hermanas

						su casa (tienda de barrio)		
17	Aura Catagua Guillén	70 años		Viuda	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas. Además, todavía trabaja como jornalera.	Primaria	
18	Narcisa Catagua Guillén	62 años		Separada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas. Adicionalmente, tiene una tienda de abarrotes en su casa (tienda de barrio)	Primaria	
19	Dioselina Gleotilde Catagua Guillén	74 años		Viuda	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas. Además, siembra verduras y/o frutas para el consumo propio.	Primaria	
20	Charo Catagua Catagua	48 años		Separada	Tejido de sombrero de paja toquilla	De manera esporádica borda prendas de vestir. Esta actividad la ha realizado durante 14 años en un taller en Portoviejo; pero es una actividad complementaria al tejido de sombrero, porque se trata de un trabajo por demanda.	Primaria	Primas. Sobrinas de Estrella, Aura, Narcisa y Dioselina

21	Mariela Ochoa Catagua	40 años		Casada	Tejido de sombrero de paja toquilla	Labores domésticas no remuneradas.	Primaria	
----	-----------------------	---------	--	--------	-------------------------------------	------------------------------------	----------	--

Elaboración propia.

Las personas entrevistadas fueron elegidas de forma espontánea, a lo largo de las visitas, en cada una de las localidades. Al inicio se abordaban temas generales para conocer la dinámica en la comunidad y al interior de los grupos de mujeres y/o asociaciones. Durante los últimos meses del trabajo de campo se formalizaron las entrevistas personales. Es importante señalar que muchas de las entrevistadas manifestaron sentirse contentas con el hecho de ser entrevistadas por primera vez para un trabajo académico de esta naturaleza.

Tabla 3. Resumen sociodemográfico de las personas entrevistadas.

Personas entrevistadas	Edad		Zona geográfica	Etnia ⁸²	Condición económica (clase)	Actividad económica principal	Nivel de educación formal		
19 mujeres adultas y adultas mayores 2 adolescentes	14 a 20 años	2	Rural	1 mestiza	Estrato D ⁸³	Tejido de sombrero de paja toquilla	Primaria		
	30 a 40 años	2							
	40 a 50 años	9		20 montuvia					
	50 a 70 años	5							

⁸² Autoidentificación étnica.

⁸³ Según la encuesta de estratificación del nivel socioeconómico NSE 2011 (INEC). La población que pertenece a este grupo social se caracteriza por tener algunas de estas condiciones: el/la jefe de hogar tiene un nivel de instrucción primaria completa, se desempeñan como trabajadores no calificados: servicios, comerciantes, operadores, algunos inactivos. El 11 por ciento tiene algún tipo de seguro social, seguro voluntario o campesino, u otros.

	70 a 80 años	3			Quintil 1 por consumo ⁸⁴		
--	--------------------	---	--	--	--	--	--

Elaboración propia.

Asimismo, algunas de las preguntas que se formularon son las que se describen a continuación:

Tabla 4. Entrevista semiestructurada.

Datos generales	Nombre y apellidos
	Edad
	Género
	Comunidad/Parroquia
Iniciación en el tejido de sombrero de paja toquilla	¿Desde qué edad teje?
	¿Quién le enseñó a tejer?
Elaboración y venta del sombrero de paja toquilla	¿Cuánto demora en tejer un sombrero?
	¿Cuánto demora en vender un sombrero?
	¿Cuál es el precio mínimo que recibe por un sombrero?
	¿Cuál es el precio máximo que recibe por un sombrero?
	¿Quién fija el precio? (usted, intermediario, comprador final)
Tejido de sombrero de paja toquilla en tanto que actividad económica principal	¿Además de tejer se dedica a otra actividad económica?
	¿Es usted representante de su hogar?
	¿Por qué teje?
	¿Qué piensa de la declaratoria del tejido de sombrero de paja toquilla como patrimonio inmaterial de la humanidad?
	¿En qué le contribuye a usted esa declaratoria?
	¿Qué hace falta, según su criterio, para que la venta del sombrero mejore?
	¿Los jóvenes en su comunidad tejen? Y ¿por qué?
	Si pudiera cambiar de actividad económica, ¿dejaría de tejer?
	¿Qué significa tejer y aprender a tejer en su comunidad?
	¿Dónde y a qué hora suele tejer?

⁸⁴ Según el reporte de 2014 (capítulo 6 y 7) sobre reducción de la pobreza (INEC), los quintiles por consumo per cápita empiezan en el Quintil 1 con un promedio de ingresos en 2014 de 107,9 dólares mensuales.

Relaciones sociales en torno al tejido de sombrero	¿Es importante para usted pertenecer a la asociación o red, y por qué?
--	--

Elaboración propia.

En añadidura, a lo largo del trabajo de campo, se realizaron entrevistas informales a tres personas, las cuales asumieron el rol de informantes claves: Sebastián Mosquera, antropólogo del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), que trabaja en la Escuela Taller (museo actualmente) en Pile; Fidel Espinal, funcionario del INPC en Pile y tejedor de sombrero de paja toquilla en dicha localidad; y, Jorge González, técnico de la Organización No Gubernamental AVSI, quien trabajó durante dos años con las mujeres tejedoras de El Milagro de Picoazá; y en añadidura con las mujeres de San José de Picoazá y El Corozo, de Río Chico, a través del proyecto «Tejiendo Redes»⁸⁵. Estas entrevistas informales fueron de gran utilidad, debido a que permitieron a la autora comprender de mejor manera las dinámicas internas de las organizaciones, así como del contexto general del tejido de sombrero de paja toquilla, la comercialización y sus principales problemáticas.

Como se ha explicado, las mujeres son las que mayoritariamente se dedican a esta actividad. En este sentido, el hecho de que no se entrevistó a hombres tejedores, de la localidad de Pile, responde a que esta investigación centra la atención en los discursos de las mujeres tejedoras. No se pretende invisibilizar el trabajo realizado por los hombres, que tradicionalmente ha sido más visible respecto al de las mujeres. De hecho, en la localidad de Pile se pueden observar dinámicas de poder internas, en las que los tejedores hombres adquieren más protagonismo que las mujeres.; como, por ejemplo, cuando las instituciones del Estado buscan *tejedores*

⁸⁵ Para mayor información, ver: <https://www.avsi.org/en/country/ecuador/8/>

reconocidos, de manera inmediata convocan a algunos hombres, pero en ningún caso a las mujeres, ni tan siquiera a las mujeres adultas mayores que cuentan con la misma experiencia que sus pares hombres. Esta reflexión, que puede suscitar suspicacias, fue confirmada por las mujeres tejedoras a lo largo del trabajo de campo. Por este motivo, en el presente trabajo se pretende visibilizar la actividad económica del tejido de sombrero de paja toquilla desde las experiencias y discursos de las mujeres.

Por otra parte, se solicitaron entrevistas a funcionarios de dos instituciones claves en la provincia, tales como el Ministerio de Turismo y el Consejo Provincial de Manabí (Prefectura), que tienen la competencia de la promoción de la artesanía y el turismo (área que promociona el tejido de sombrero de paja toquilla). El propósito de estas entrevistas era conocer el discurso oficial sobre las políticas públicas que se llevan a cabo, en relación al tejido de sombrero de paja toquilla, que además es reconocido como patrimonio inmaterial de la humanidad. En el Ministerio de Turismo se conversó con el responsable zonal del momento (2019), Isidro Rodríguez Llor, quien comentó las acciones generales que realizan para promocionar la venta de los sombreros, pero señaló que no existen políticas públicas, es decir, proyectos o programas concretos que contribuyan a mejorar las condiciones de las mujeres tejedoras de paja de toquilla. En el Consejo Provincial, en cambio, no se tuvo respuesta. Es importante señalar que, a pesar de que el tejido de sombrero de paja toquilla es reconocido como patrimonio inmaterial de la humanidad, en el país no se han llevado a cabo políticas efectivas que garanticen la preservación de la actividad artesanal.

3.3.2.2.- Revisión de la política pública

En este trabajo se realizó una revisión detallada de los principales planes de desarrollo en el Ecuador y en la provincia de Manabí. A raíz del Plan Nacional de Desarrollo, los diferentes niveles de gobierno construyen instrumentos de planificación para cumplir los objetivos y metas nacionales, tales como las agendas de coordinación, los planes, los programas y los proyectos, a nivel provincial y local. Junto con el Plan Nacional de Desarrollo se encuentra la Estrategia Territorial Nacional (ETN), los diferentes planes y agendas, que deben estar en consonancia con estos dos instrumentos centrales de la política pública.

En el caso de Manabí, la política pública se encuentra estipulada en los siguientes instrumentos, a partir del Plan Nacional: Agenda Zonal, Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDyOT) provincial, los PDyOT cantonales (de manera específica en cada cantón) y PDyOT parroquiales (en cada parroquia rural). En paralelo, se deben tener en cuenta las agendas nacionales y planes sectoriales. Para el presente trabajo se seleccionan los siguientes instrumentos de política pública, que inciden directamente en las mujeres rurales, y en consecuencia a las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla (mujeres artesanas). En el caso de los PDyOT sólo se revisó el provincial, de la mano de la Agenda de Desarrollo Sostenible de Manabí (2018). Esta revisión analítica se desarrolla en capítulos posteriores.

La realidad de las mujeres tejedoras es generalizada en toda la provincia, por lo que aquí se propone más bien una mirada amplia de los instrumentos de la política pública que deberían contemplar la actividad económica del tejido de sombrero de paja toquilla, en tanto que patrimonio inmaterial de la humanidad, y como actividad económica clave, que además posee un reconocido legado ancestral.

Gráfico 3. Estructura planes y programas nacionales.



Elaboración propia.



IV. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

*Con una horma de esperanza y dedos de clavellina
Va tejiendo su sombrero
La manabita más linda...*

Pasillo Romance a una Tejedora Manabita
Letra: Francisco del Castillo
Música: Filemón Macías

4.1.- El tejido de sombrero de paja toquilla

El trabajo artesanal, además, de ser parte de la atracción turística del país, es el medio de vida de una población rural con escasa información estadística. Según el Ministerio de Industrias y Productividad, al menos el 18 por ciento de la población se dedica a esta tarea económica. El Registro Único Artesanal (RUA) en 2017 registraba 1401 artesanos/as y señalaba que 1 de cada 6 se ubica en el área rural. Se conoce que un gran número de personas dedicadas a la elaboración de artesanías en el área rural no se ha registrado como tal, pero que son parte activa de esta producción (IGM, 2017). Un análisis más en detalle permitiría desagregar las actividades artesanales, dado que en ella se agrupan actividades tales como: pastelería, zapatería, confección, entre otras —propias de las zonas urbanas—, y personas que elaboran artesanías a partir de recursos o productos naturales —características de las zonas rurales—⁸⁶. De este último grupo, las mujeres son las que mayor participación tienen, sobre todo en la provincia de Manabí donde se elabora el sombrero de paja toquilla⁸⁷. Las provincias que más

⁸⁶ Se divide en cuatro grandes grupos: artesanía en fibra; joyas y cerámicas artesanales; artesanía en cuero, madera y mármol; y artesanía textil.

⁸⁷ Excepto en la comuna de Pile, en Montecristi. En este lugar tejen tanto hombres como mujeres y hace parte de la cultura ancestral de esta zona.

artesanos tiene registrado son: Pichincha, Azuay, Santa Elena, Manabí y Guayas, estas zonas concentran el 70 por ciento de la población.

Para la realización de este trabajo se escogieron cuatro localidades en la provincia de Manabí, estas son: Pile (Montecristi); El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá (Portoviejo), y El Corozo (Río Chico – Portoviejo). Como se ha señalado anteriormente, no existe un censo oficial de las y los artesanos en la provincia, que permita identificar el número exacto de las mujeres tejedoras, no obstante, los datos que se han podido recabar, a través del trabajo de campo, son los siguientes:

Tabla 5. Número de personas dedicadas al tejido de sombrero de paja toquilla en las localidades de El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá, El Corozo y Pile.

Localidad	Número de personas tejedoras	Comentarios
Pile	750 personas	Según el Municipio de Montecristi, en el 2018, de las aproximadamente 1500 personas que habitan en la comuna, la mitad se dedica al tejido del sombrero. Es la única localidad en Manabí en la que tejen hombres y mujeres; aunque en las últimas décadas, los hombres han ido abandonando paulatinamente esta actividad.
El Milagro de Picoazá	150 mujeres	Según Jorge González, de AVSI, en el 2015, aproximadamente, el INPC identificó a 400 mujeres tejedoras en Picoazá; eso incluye a El Milagro, a San José, así como a la zona centro de Picoazá. No obstante, en el 2019, AVSI sólo identificó a 150 mujeres tejedoras, lo que demuestra un descenso en el número de mujeres que se dedican a ello. El motivo principal es que la comercialización del sombrero no representa ingresos económicos estables y las mujeres deben buscar otras fuentes de trabajo remunerado.
San José de Picoazá		

El Corozo de Río Chico	Entre 30 y 40 mujeres	No se conocen datos oficiales; sin embargo, a lo largo del trabajo de campo, las mujeres de esta localidad lograron identificar en entre 30 y 40 mujeres tejedoras, pero de las cuales unas 12 mujeres se dedican permanentemente. Esta localidad tiene 200 habitantes en total, según una investigación realizada por estudiantes de la Universidad Técnica de Manabí ⁸⁸ . El censo realizado por el INEC en 2010 señala que la población de Río Chico es de 11 mil habitantes, pero no se puede conocer la población específica de cada comunidad perteneciente a Río Chico.
------------------------	-----------------------	---

Elaboración propia.

Es importante subrayar que en la tabla anterior se utiliza la categoría *personas* y no específicamente *mujeres*, como se ha abordado durante todo el trabajo, porque de manera especial en la comuna de Pile tejen tanto hombres como mujeres; no obstante, en los últimos años se ha notado un descenso en el número de hombres que se dedica a esta actividad (las razones serán explicadas en apartados posteriores). Es por este motivo, que, en la presente investigación, se quiso profundizar en la importancia que tienen las personas que se dedican a la elaboración del tejido, en Pile, por ser la localidad en la que se teje el sombrero más fino, reconocido internacionalmente, y porque de manera paulatina las mujeres son las que más se dedican a ello. En las demás localidades de Manabí, tanto las que fueron escogidas en este trabajo, como aquellas que no han sido abordadas, tales como, por ejemplo: La Pila, La Sequita, Los Bajos de Montecristi, El Aromo, San Lorenzo, Santa Ana, entre otras, son las mujeres

⁸⁸ Ver el trabajo sobre la parroquia Río Chico, de estudiantes de la Universidad Técnica de Manabí: <https://es.slideshare.net/fabiangustavo2014/trabajo-de-investigacion-de-la-parroquia-riochico>

únicamente las que tejen sombreros u otras artesanías a partir de la materia prima de la paja toquilla.

El tejido en paja toquilla es un arte que se ha heredado de generación en generación, desde la época prehispánica, en extensión, el sombrero (que se introdujo desde España con la colonización) de paja toquilla es la expresión artística más significativa de esta zona geográfica. Existen registros etnohistóricos y vestigios arqueológicos que permiten afirmar que esta práctica se llevaba a cabo por las culturas ancestrales; una vez llegado el proceso de colonización, esta actividad pasó a ser representativa por la elaboración específica del sombrero de paja toquilla con un modelo *español*.

En esta época, a la materia prima (fibra natural) se la conoció como *jipijapa*; es por este motivo que a inicios del S. XX al producto final de este arte se lo denominaba *sombrero de jipijapa*. Posteriormente, sobre todo, tras la visita del presidente Roosevelt de Estados Unidos al canal de Panamá, usando uno de estos sombreros finos, se lo empezó a llamar *Panama Hat*, quedando invisibilizado el origen de este producto. El sombrero fino⁸⁹ se empezó a popularizar en el exterior, convirtiéndose así en un producto de lujo hasta la actualidad. De hecho, el origen exacto del tejido es todavía incierto, no obstante, se ubica al cantón Julcuy, en Jipijapa (Manabí), como la localidad primigenia en su elaboración (Regalado, 2010). Es conocido que en diferentes zonas de Manabí y fuera de esta, recibieron esta tradición. El tejido se fue diferenciando de una zona geográfica a otra por la finura del tejido, la elaboración de la

⁸⁹ Existe sombrero fino, medio y grueso. Depende de la cantidad de cruces hebras de paja que tenga el sombrero por pulgada.

plantilla, el acabado, entre otros detalles. En estos entonces, el tejido se realizaba en Julcuy, y en Montecristi se perfeccionaba y comercializaba.

Sobre quién creó el modelo que hoy se lo conoce como el clásico sombrero fino se han señalado dos nombres. Al respecto, Buenaventura Navas menciona el origen del primer sombrero de paja toquilla elaborado por un indio de apellido Chóez en Julcuy, antigua parroquia fundadora del cantón. Próspero Pérez, historiador jipijapense, confirma lo aseverado por Buenaventura Navas y sitúa al pueblo de Picalauseme, hoy Julcuy, parroquia de Jipijapa como el sitio donde Domingo Chóez iniciara el tejido del sombrero, acreditándose como el primer tejedor de sombreros en el año de 1630. (Regalado, 2010, p. 27)

Tal y como señala Libertad Regalado (2010), el origen del tejido se asocia a las culturas que habitaban el territorio actual de Manabí desde 4500 años AC (culturas Chorrera, Jama Coaque, Guangala, Milagro-Quevedo, Bahía y Manteña). Asimismo, Regalado sostiene que en 1534 uno de los acompañantes de Sebastián de Benalcázar en la conquista de Quito, al visitar lo que hoy se conoce como Manabí, subrayó que los habitantes adornaban sus cabezas con un accesorio (tocado) en forma de alas de murciélago, elaborado de una fibra de palma, una especie endémica, que servía para protegerse del sol. En el S. XVII los colonizadores emprendieron la comercialización del sombrero hacia Europa, debido a que siempre ha sido una prenda de uso, convirtiéndose en uno de los productos más lucrativos y codiciados en el exterior; países vecinos tales como Perú y Colombia también se sumaron.

Imagen 3. Figurines de las culturas Bahía y Manteña (Manabí).



Fuente: Regalado Espinoza, L. (2010). *Las hebras que tejieron nuestra historia*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Según Regalado (2010), se han encontrado figuras precolombinas con formas muy similares a algunos modelos de sombreros elaborados en comunidades tales como Las Lagunas de la Pila, Cerro Copetón, Santa Marianita y en el sitio San Pablo de Manta. La localidad que abanderó la comercialización y exportación del sombrero fue Montecristi (a partir de entonces, este cantón pasa a ser reconocido como el *lugar original* del sombrero, por la popularidad que adquiere a raíz de la comercialización del mismo). Ya en 1843, familias, como la del presidente de la República Eloy Alfaro (hijo de un español y una montecristense) viajaban al exterior con este propósito. De hecho, el mismo Eloy Alfaro se refugió en Panamá para hacerse cargo del negocio familiar, tras un intento fallido de su revolución, antes de su triunfo. Desde entonces, el trabajo en torno al tejido del sombrero de paja toquilla se fue especializando; las mujeres tejían el sombrero y otras personas (en su mayoría hombres) o familias se dedicaban a su

comercialización. En este sentido, se fue constituyendo una división sexual y social alrededor de este trabajo.

La función de los tejedores de sombrero fino, desde esas épocas, con mayor o menor intensidad ha sido la reproducción de un sistema económico particular y de una cadena de producción especializada, desde la obtención de la materia prima hasta la finalización del tejido. La dependencia de ciertas poblaciones a esta actividad ha sido tal, que la baja en su producción fue un factor determinante en el debilitamiento de su actividad económica. (Regalado, 2010, p. 13)

A modo de relato histórico anecdótico, es importante señalar que 1796 Carlos IV, Rey de España, eliminó las tasas para las manufacturas y dispuso para las colonias de América el establecimiento de talleres y fábricas para el tejido del sombrero (Regalado, 2010). Por este motivo, se puede afirmar que el sombrero de paja toquilla, aunque se origina a partir del tejido ancestral en esta fibra natural, está asociado a la colonización y tiene auge en este periodo y en los posteriores años de la República.

El sombrero fino, propio de Manabí, se convierte así en un producto suntuario. Actualmente, sigue simbolizando estatus, y es reconocido internacionalmente. Aún así, sus artífices deben sobrellevar dificultades para vender dicho producto en el mercado local e internacional, debido a su precio, así como también a la problemática que se origina a raíz de que en otras zonas del Ecuador⁹⁰ (y de países vecinos) se vendan sombreros de inferior calidad,

⁹⁰ A finales del S. XIX en las provincias del Azuay y Cañar se empieza a trabajar también la elaboración del sombrero. Importan la materia prima desde Manabí y se profesionalizan con talleres manufactureros, monopolizado por un grupo de familias exportadoras de la ciudad de Cuenca con fuertes lazos comerciales en Estados Unidos. A raíz de una fuerte crisis en la zona, el cabildo de la provincia del Azuay ordena que se enseñe a través de talleres la manufactura del sombrero de paja toquilla. Esta provincia invierte en tecnología, formación y comercialización, actividad que mantienen hasta la actualidad. En aquel entonces, los formadores fueron llevados directamente desde Montecristi para su enseñanza (Regalado, 2010; Aguirre, 2018).

como si fueran originales, lo que implica una lucha injusta y desleal por el precio y la calidad, haciéndolos figurar como *sombreros finos de paja toquilla*.

Varias son las localidades en Manabí que, con el legado ancestral y la comercialización en la época colonial, se especializaron en el tejido. Los cantones de Montecristi, Jipijapa y Portoviejo, y algunos lugares rurales pertenecientes a ellos, se han dedicado a esta actividad hasta la actualidad, manteniendo el proceso tradicional, es decir, con escasa incorporación de tecnología moderna. En el Aromo (cantón Manta) se inicia la preparación de la paja con el despichado, rajado, desprendido, hervido, venteado, oreado, despegado, y sacudido de la paja. En Picoazá (cantón Portoviejo) se ubican tradicionalmente los blanqueadores de paja. En Pile, Las Pampas, Solita, Cerro Copetón, Cerro de Hojas —pertenecientes a Montecristi—, San Lorenzo (Manta) se localizan los tejedores de sombrero fino. En Montecristi se encuentran los componedores, que son hombres y mujeres que se han especializado en el rematado, azocado, despeluzado, descoronado, apaleado, planchado y hormado; así como en su comercialización nacional e internacional. Es aquí, en este grupo de intermediarios donde se queda la mayor parte de la compensación económica, siendo la tejedor/a inicial la que menor ingreso recibe.

La materia prima de este sombrero tan polémico es la paja toquilla. Se trata de una planta nativa en el continente americano, que nace especialmente en la zona tropical. Ecuador fue el primer país en comercializarla. La mayor producción se encuentra en las provincias de Manabí, Guayas y Esmeraldas. En Manabí, la comuna de Pile y El Aromo son los sectores en los que predomina su cultivo, también se pueden encontrar en las siguientes localidades: Anegados, Cerro Hornilla y Agua Fría; cerca de los ríos y esteros. Es una planta de la familia de las palmas, sin tronco, cuyas hojas forman una especie de abanico que emergen del suelo. Se sostienen por

largos pecíolos cilíndricos. Cada planta tiene hojas que pueden alcanzar hasta los tres metros de largo, la parte interior es de color verde y el centro blanco perla, esta última es la que se extrae para la elaboración del sombrero y demás accesorios. El tamaño de la planta y la coloración de las hojas influye directamente en la tonalidad que adquiere el sombrero (Aguilar de Tamariz, 2009).

Imagen 4. Toquillales y preparación de la paja toquilla.



Fuente: Diario El Universo.

La elaboración de un sombrero pasa por tres procesos, que son: la preparación de la paja, el tejido del sombrero y el acabado del sombrero. Cada uno de estos procesos cuenta con actividades ordenadas y sistemáticas a seguir. En la *preparación de la paja*, se deben realizar tres subprocesos, que son: 1) el corte de la paja, que consiste en desprender la paja del árbol y seleccionar las mejores hebras. Las acciones son las siguientes: el *despichado* (que consiste en retirar las orillas, y la vena de cada cogollo), una vez realizada esta acción, continúa el siguiente paso que es el *rajado* o *partido* (que implica la extracción de la paja en hebras más finas). Este primer paso es de gran importancia porque la calidad del sombrero dependerá de la calidad de las hebras escogidas. Una vez que la paja ha sido seleccionada, el siguiente subproceso es: 2)

hervido o cocinado de la paja. En esta etapa del proceso se debe realizar: el *cocinado* de la paja, posteriormente, el *escurrido* de la paja, es decir, la colocación de la paja de manera vertical sobre una cuerda o cordel para que pierda, de forma natural, el agua que adquirió durante el proceso de cocinado. Después de esta acción, es necesario *orear* la paja, que significa poner la paja al sol para que se seque completamente. Una vez que la paja está más seca, es necesario realizar la acción de *venteado*, que significa, sacudir la paja para eliminar restos de agua. Y, por último, el *despegado*, que consiste en separar las hebras de paja que pudieron haberse juntado durante el proceso de cocción. El tercer subproceso es: 3) *blanqueado* de la paja. En esta etapa, la paja es sometida a un tratamiento de *blanqueo* que consiste en *colgar* los cogollos de paja en un horno casero. En este horno se introducen brasas de carbón y azufre. El vapor que se genera blanquea la paja y la suaviza; este proceso puede durar 12 horas. Posterior a ello, se debe colgar la paja para que se seque. De esta manera, después de haber seleccionado la paja, de haberla cocinado y blanqueado, la paja toquilla se encuentra preparada para ser la materia prima del sombrero.

Imagen 5. Corona del sombrero de paja toquilla.



Fuente: elaboración propia.

Con respecto al segundo proceso, mencionado anteriormente, que es el *tejido del sombrero*, se puede destacar cinco subprocesos adicionales: 1) la preparación de la paja (*emparejado* de la

paja, *partido* en hebras más finas de la paja, e inicio de la corona); 2) el inicio de la corona (puede variar según el tipo de puntada); 3) la elaboración de la plantilla (el diámetro puede variar dependiendo de la horma y del tamaño del sombrero); 4) la elaboración de la copa; y, 5) la elaboración del ala. Una vez que el sombrero está tejido hasta el ala, prosigue el proceso de *acabado del sombrero*. En esta última etapa, se realizan 11 actividades: *remate*, *azocado* (ajustado), *despeluzado* (retirar pelusas de la paja, es decir, restos de la paja toquilla), *descoronado* (ajustes en la corona), *recorte* (cortar las hebras de paja toquilla restantes), *apaleado* (golpear el sombrero sobre una piedra), *lavado con jabón*, *sahumado*, *lavado*, *planchado* y, por último, *hormado* (darle la forma final al sombrero utilizando hormas).

Imagen 6. Elaboración del sombrero con y sin horma.



Fuente: elaboración propia.

En la elaboración del sombrero, como se ha mencionado, el primer paso es iniciar la corona. El artífice debe humedecer sus manos, usa las hebras y las entrecruza, hasta lograr una especie de corona. Acto seguido, se elabora la plantilla, que consiste en tejer la base del sombrero, decidiendo la cantidad exacta de pajas para que el sombrero quede perfecto. En este momento

de la elaboración se debe actuar con cautela, porque la cantidad de paja que se decida usar condicionará la calidad del sombrero. Es decir, si se escoge poca cantidad de paja, el sombrero quedará irregular. Una vez terminada la plantilla, el siguiente paso es el bajado de copa, ajustando el tejido con una horma.

El tejido incluye la copa y el ala, en este proceso se controla que las hebras de paja sean de igual tamaño, cruzándolas de izquierda a derecha a lo largo de todo el recorrido. La técnica al momento de componer el ala radica en que se debe ajustar la paja para que no se produzca el efecto denominado *vuelo de ala* (hebras de paja sueltas), para evitar este efecto se inicia injiriendo cada dos hebras una paja. Al apretar correctamente se evita que el tejido quede flojo. Cuando el sombrero ha llegado a este punto, la tejedora, normalmente⁹¹, lo vende al intermediario para que lo termine de arreglar y proceda a la venta.

Imagen 7. Elaboración de la falda del sombrero.



Fuente: elaboración propia.

⁹¹ Las mujeres tejedoras de Picoazá actualmente culminan todo el proceso del sombrero, incluida la venta directa al usuario. Y en Pile, de manera excepcional respecto a las otras localidades, cada tejedor o tejedora finaliza su sombrero con el propósito de venderlo directamente al usuario final, para no depender de un intermediario. Para finalizar el sombrero debe acudir a Montecristi para determinados pasos de la compostura, tales como el hormado u otros.

El componedor/a es la persona que culmina el sombrero, porque las tejedoras no cuentan con las maquinarias necesarias para realizar los acabados. Por este motivo, los venden sin terminar para que los intermediarios realicen los siguientes pasos de la elaboración del sombrero. En Montecristi y en Cerro Copetón se encuentran las personas que tradicionalmente han realizado esta labor. Se encargan del remate, azocado, descoronado, despeluzado, apaleado (golpear el sombrero doblado con un mazo, azufre y una piedra. En esta fase se corrigen las fallas), lavado, sahumado, planchado y horneado del sombrero. A todo este proceso se lo denomina «compostura» (INPC, 2012). Una vez finalizado, con distintas hormas se le puede dar un acabado diferente al sombrero, esto dependerá del gusto del consumidor si es por encargo. Después de plancharlo es importante dejarlo reposar. Cuando la tejedora entrega el sombrero sin terminar, este se encuentra lleno de paja sobrante, tal y como se puede observar en la siguiente imagen:

Imagen 8. Sombrero sin acabar.



Fuente: elaboración propia.

Como ya se ha mencionado, un lugar emblemático del tejido de sombrero de paja toquilla es la comuna de Pile, ubicada a 30 kilómetros de Montecristi⁹². Se trata de una localidad significativa para la identidad cultural de esta zona geográfica, y por extensión para todo el patrimonio del tejido de sombrero de paja toquilla en el Ecuador, debido a que, de aquí nace —al menos durante o después de la época colonial— el tejido fino reconocido internacionalmente⁹³. En Pile viven cerca de 1500 personas, de ellas el 50 por ciento se dedica al tejido del sombrero, tanto hombres como mujeres, de diferentes edades. La actividad principal de esta comuna es el tejido y la agricultura. Es significativo resaltar que, en el 2012, la República del Ecuador obtuvo la declaratoria del Tejido Tradicional del Sombrero de Paja Toquilla como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, por la UNESCO.

En el resto de localidades donde se teje el sombrero de paja toquilla se evidencia que únicamente las mujeres tejen, tanto en Manabí (con la excepción de Pile) como fuera de esta provincia⁹⁴. En este contexto, la mujer juega un rol fundamental, porque además de desempeñar el rol reproductivo asume también de manera protagónica el rol productivo en esta actividad.

El tejido del sombrero implica un proceso largo y minucioso que va desde la recolección o compra de la paja toquilla hasta el acabado final del mismo. Se trata de un trabajo muy laborioso que, en su mayoría, recibe escasa recompensa económica. En Pile, al tratarse del sombrero fino,

⁹² En transporte público se tarda dos horas en llegar a Pile desde Montecristi. En vehículo particular el trayecto se reduce a treinta minutos aproximadamente. En la carretera, entre la localidad de Puerto Cayo y San Lorenzo de Manta se puede visualizar un letrero que indica el arribo a la comuna; anteriormente solo los habitantes de ella sabían cómo llegar.

⁹³ Juncuy, de Jipijapa dejó de ser el centro del tejido y se trasladó a Pile. Se puede relacionar este hecho a un proceso migratorio interno, pero hasta el momento no se conoce la causa con exactitud.

⁹⁴ En ciudades como Santa Elena, en la provincia homónima; y en Cuenca, en la provincia del Azuay, también las mujeres elaboran sombreros de paja toquilla, pero se diferencian de los tejidos en Manabí por su finura (Pile) y por los acabados.

los artesanos y artesanas pueden establecer el precio. La comuna ha ganado el prestigio que merece y el comercio, por lo tanto, es más justo, de acuerdo al trabajo realizado. Es conocido que el precio de los sombreros oscila entre 100 dólares (sombrero *grueso* para el estándar de esta comuna) y en miles de dólares los sombreros más finos. Estos precios dependerán de la finura. Para elaborar un sombrero fino de 32 puntos, el artesano o artesana puede invertir seis meses de su tiempo, dedicando 8 horas diarias de media a dicha labor. Por lo tanto, estamos hablando de una tarea artesanal de alta calidad, que hasta el momento ha sido bien recibida por el comercio internacional. El mercado para esta comunidad se encuentra en el exterior, o en su mayoría en la venta *in situ* de visitantes extranjeros.

Imagen 9. Sombreros sin acabar y acabados.



Fuente: elaboración propia.

El problema empieza a presentarse cuando después de tejer durante meses un sombrero no se logra vender porque los turistas no llegan directamente a Pile con facilidad, las artesanas pueden pasar el doble de tiempo esperando un comprador/a. Los visitantes se quedan en Montecristi y ahí realizan sus compras, además es un destino muy visitado porque los precios, en términos generales, no llegan a los 100 dólares, solo si encarga directamente un sombrero de calidad; entonces, sube el precio. El turista medio que desea llevarse un recuerdo de tan prestigiosa artesanía encuentra precios módicos, aunque el sombrero no sea fino, e incluso aunque no sea ni de la zona de Manabí⁹⁵. Esta realidad es propia de Pile, el resto de mujeres que se dedican a esta labor en otras localidades tienen problemáticas parecidas al momento de vender su producto; aunque el tejido es grueso, las circunstancias para la venta son igualmente complejas.

Respecto a la composición del sombrero, se puede señalar que la finura depende de la escala, es decir de los *grados*; según la cantidad de cruces de paja en una pulgada. Por ejemplo, un sombrero de grado 1 es aquel que tiene entre 8 y 10 pajas por pulgadas o también llamados *puntos*. El grado 2, entre 10 y 12 puntos; grado 3, entre 12 y 14 puntos; grado 4, entre 14 y 16 puntos; grado 5, entre 16 y 18 puntos; grado 6, entre 18 y 20 puntos; grado 7, entre 20 y 22 puntos y así sucesivamente. El sombrero más fino tejido hasta el momento fue de 63 puntos, en Pile.

En El Milagro de Picoazá, por otro lado, ha sucedido un hecho significativo en los dos últimos años. Gracias a un proyecto de cooperación internacional se consiguió fortalecer las capacidades internas de un grupo de mujeres que empezaron por asociarse y actualmente

⁹⁵ En Montecristi se puede encontrar sombreros tejidos en Cuenca e incluso sombreros colombianos y peruanos. Los precios, al tratarse de sombreros gruesos y de una materia prima de menor calidad, resultan más atractivos.

tienen un taller, en excelentes condiciones y, además, una marca registrada para la venta de sus sombreros. Se trata de *Picoaza Quality*, esta marca es el punto de inflexión para estas mujeres artesanas. Actualmente están posicionadas en el mercado y tienen pedidos de instituciones públicas y privadas que apuestan por un sombrero más grueso, pero que brinda garantías de calidad. Además, organizaron, con el apoyo técnico de las ONG AVCI y CESAL, una red de mujeres tejedoras, con el propósito de fortalecer los conocimientos sobre el tejido, así como para generar estrategias de apoyo colaborativo en la elaboración del sombrero y la venta. A esta red pertenecen las mujeres tejedoras de San José de Picoazá y El Corozo de Río Chico. En la asociación de El Milagro, además, los visitantes pueden realizar compras al por menor, a precios más asequibles comparados con Pile (entre 25 dólares y 50 dólares).

En cambio, en San José de Picoazá y en El Corozo de Río de Chico las mujeres tejedoras cuentan con menos recursos técnicos, por lo que la venta resulta ser más compleja. En estas localidades, el tejido es más grueso, incluso comparándolo con El Milagro de Picoazá. Como siempre lo han vendido a comerciantes de Montecristi, que hacen las veces de intermediarios, el sombrero no se entrega terminado. Es en Montecristi donde estos comerciantes rematan y acaban el sombrero, dependiendo de sus intereses. Entonces, al comprarlo con menos valor agregado, el precio que ofrecen a las tejedoras es irrisorio (5 dólares).

Las problemáticas por las que atraviesan las mujeres tejedoras, en cada una de las localidades, son diversas y a diferentes escalas. En lo que coinciden estas mujeres tejedoras es que el precio no es realmente justo comparado con el esfuerzo físico, la dedicación y tiempo empleado. Si bien existen diferencias entre un sombrero fino y un grueso, estas mujeres —exceptuando las mujeres de Pile— reciben valores económicos muy escasos por su trabajo. En

Pile, el problema es encontrar un comprador o compradora que esté en condiciones de pagar valores más elevados por un sombrero de lujo. Por otro lado, no todas las tejedoras o los tejedores consiguen exportar sus sombreros. En este sentido, no existe una política pública o una regulación estatal para que la comunidad en general se pueda beneficiar. A propósito de esto, las mujeres manifiestan sentirse excluidas de esas oportunidades de venta. Es significativo que quienes sobresalen en las entrevistas y visitas al exterior son hombres tejedores, incluso en proyectos de difusión que los mismos ministerios del gobierno organizan.

Ante esta situación, las mujeres buscan generar alternativas que les permitan percibir un ingreso económico extra. En Pile, las mujeres se han organizado para aprender a elaborar con la misma paja toquilla accesorios tales como aretes, llaveros, carteras, tapetes, monederos, entre otros. En la asociación que han constituido se apoyan mutuamente para la elaboración de dichos tejidos e incluso compran materiales de manera colectiva. Así, diversifican sus productos y tienen una salida más rápida con mercancías más asequibles. No obstante, el proceso es lento; darse a conocer y encontrar clientes fijos toma su tiempo, sobre todo porque son mujeres que dedican horas extras a estas actividades, después de realizar las tareas domésticas y de cuidado. En añadidura, las mujeres de Pile deben organizar su tiempo porque desde su comuna existen horarios restringidos de buses hacia Montecristi y de manera aleatoria hacia Manta, si esperan en la carretera hasta que pase algún bus. A Portoviejo, capital de la provincia, no suelen viajar porque tardan cinco horas (ida y vuelta) en transporte público. El sustento económico de las familias, en la mayoría de los casos, está respaldado por las tareas productivas que realizan los hombres (agrícolas, construcción, comercio al por menor).

En El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá y El Corozo de Río Chico, las dinámicas son parecidas. Las mujeres deben compaginar las tareas correspondientes a la artesanía con otras actividades. En El Milagro, la asociación les ha permitido organizar mejor el tiempo, adquirir otros productos de paja toquilla elaborados en la zona y vender en el taller que tienen a disposición. Al estar ubicadas en una parroquia rural de Portoviejo es más fácil el acceso. Además, han tenido el apoyo del municipio para difusión y compra. No obstante, las mujeres combinan este trabajo con tareas agrícolas esporádicas, de igual manera que las mujeres de San José y El Corozo. Sobre todo, en estas dos últimas localidades, las mujeres se dedican por temporada a la siembra y cosecha de cebolla, y de otros cultivos de la zona. Se trata de trabajos temporales y en ningún caso en calidad de propietarias, sino de trabajadoras contratadas. Gracias a esta labor, pueden contar con el seguro campesino, que les asegura una pensión de jubilación y asistencia médica pública. Asimismo, estas mujeres generan diversas fuentes de ingreso; cuando no logran vender sombreros, aprovechan para dedicarse a la agricultura por encargo, o a la de subsistencia para su propio consumo, o para la venta puntual de algún vegetal o fruta de temporada, pero, en todos estos casos, perciben ingresos económicos mínimos y esporádicos. Además, las mujeres, en su mayoría, se dedican o se han dedicado (depende de la edad) al trabajo doméstico y de cuidado remunerado, es decir, que combinan las actividades anteriores con limpiar, lavar ropa⁹⁶ y cocinar para otras familias a cambio de un salario inferior al salario mínimo establecido (400 dólares). En consecuencia, el tejido de sombrero de paja toquilla, del cual los ecuatorianos/as se sienten tan orgullosos/as —sobre todo a partir del 2012 gracias a la declaratoria de la UNESCO— es una actividad que beneficia a muchos sectores

⁹⁶ Incluso esta actividad se ha reducido considerablemente porque ahora todos los hogares que contratan personal de servicio ya cuentan con lavadora.

comerciales, sobre todos a los exportadores e intermediarios, en el caso especial de los sombreros finos o semi finos, pero que deja escasa recompensa económica a las mujeres que lo tejen. Hasta aquí, se puede afirmar que, para poder sobrevivir económicamente, las mujeres siempre han buscado otras opciones de subsistencia, pero que no les ha permitido desarrollarse de manera prolongada y estable. Aquí entra en juego el rol ausente que ha tenido el Estado para atender estas necesidades, empezando por el hecho de que este trabajo ni siquiera se encuentra registrado como tal en las actividades económicas elaboradas por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC).

4.2.- Situación actual de las mujeres tejedoras en Manabí

4.2.1.- Relatos etnográficos

4.2.1.1.- Pile, Montecristi

En Pile, la situación de las mujeres tejedoras pasa por un momento de apogeo; su estructura organizativa es fuerte debido a que son muy disciplinadas en el trabajo individual y colectivo que realizan, pero aún carecen de estrategias comerciales para vender sus productos. Una persona clave en el encuentro con estas mujeres fue la señora Graciela López, y como apoyo indispensable Sebastián Mosquera, antropólogo del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Graciela es una joven tejedora (teniendo en cuenta que los tejedores son adultos mayores) que, aunque no nació en Pile es una de las mujeres más interesadas en que la asociación que crearon tenga fuerza y las mujeres obtengan beneficio de ello. En esta localidad, debido al legado histórico, las personas tejedoras se reconocen en la práctica, en la tradición y en la necesidad de seguir tejiendo porque la actividad es parte de su identidad. Tejer es símbolo de estatus en esta comuna, y más si la persona es originaria del lugar. Como se ha señalado, esta localidad se diferencia de las demás porque es la única en la que los hombres también tejen.

En esta comuna habitan aproximadamente 1500 personas, de las cuales el 50 por ciento (cerca de 750 personas) se dedican al tejido de sombrero de paja toquilla y a la agricultura, mayoritariamente, según datos del Municipio de Montecristi (2018). Otras de las actividades son el comercio, la cría de animales, y labores asociadas a la construcción, por citar algunas. En este sentido, se conoce que la mayoría de las personas saben tejer, pero en las últimas décadas ha descendido el número de personas que se dedica a ello, sobre todo los hombres. Son diversas las realidades de cada familia, por ejemplo, existen personas que saben tejer, pero solo se dedican cuando tienen tiempo libre; dado que trabajan de manera continuada en otras

actividades, tales como la agricultura o el comercio; y otras personas directamente no se dedican, pero sí saben tejer, como por ejemplo los jóvenes, que en su mayoría aprenden el oficio, pero no se dedican completamente. Como se ha señalado, en las últimas décadas se empieza a notar cómo el número de hombres tejedores ha ido descendiendo debido a que la actividad no proporciona ingresos económicos estables. Por este motivo, abandonan el tejido o lo reservan para las horas libres. En cambio, las mujeres que tradicionalmente no trabajan fuera del hogar, mantienen la actividad, de hecho, la consideran su actividad económica principal, porque, a través de ella, contribuyen a la economía familiar.

Es significativo de este lugar el aprendizaje del tejido, por tradición. Muchos comuneros deben compaginar el tejido con otras actividades porque la venta de un sombrero es poco rentable. Aquí los problemas que se encuentran están centrados en la comercialización y la falta de políticas públicas que permitan mejorar las condiciones de vida de los lugareños, sobre todo porque el Estado impulsó la declaratoria del sombrero a través del INPC y posterior a ello, el comité de salvaguarda para preservar el tejido. Este comité está integrado por instituciones del Estado, y el objetivo es generar acciones para que el tejido del sombrero, en tanto que patrimonio inmaterial, se mantenga vivo. Respecto a esto se profundizará más adelante.

En Pile, las/los comuneros/as que se dedican a la agricultura, lo hacen en ciclo corto: de enero a abril, que es época de lluvia; y de junio a noviembre, que es época de frío. En esta zona, debido al microclima cultivan incluso productos de la Sierra. Los productos que más siembran son: maíz, zapallo (calabaza), sandía, melón, zanahoria, coles, beteraba (remolacha), tomate, pimiento, limón pequeño, plátano, café. Respecto al café, hasta el año 2000 había cafetales, pero con la llegada de la dolarización estas producciones quebraron. Asimismo, algunos de los

maizales que existían se han convertido, con el paso del tiempo, en toquillales. Los productos de la Sierra necesitan mayor cuidado, y por este motivo, poca gente los cultiva. Si consiguen cosechar lo suficiente, salen de la comuna a vender, sino estos alimentos se usan en autoconsumo. Don Fidel Espinal, tejedor de la comuna, manifiesta que «la tierra en Pile es tan generosa que todo siembra», es decir, que independientemente de la semilla que se siembre, en esta localidad se cosechará satisfactoriamente. Otra de las actividades, a las que se han dedicado siempre los habitantes de la comuna, es a la cría de animales; hasta hace unos años se criaba ganado, pero empezaron a robárselos y las personas desistieron. Fidel subraya que la comunidad se está quedando sin actividad económica. Por este motivo, muchas personas migraron, en distintas oleadas, primero a Venezuela, luego a España y a otros países de Europa. «Ahora algunos han regresado por la crisis mundial que se empezó a sentir en todos los países, y se dedican a otras actividades que dan mejores ingresos fuera de la comuna, aunque mantienen su residencia en esta localidad».

Volviendo al tejido, la mejor paja se cultiva en Pile, debido a que el suelo arcilloso favorece el cultivo de esta fibra. Se conoce que existen 5 toquillales, de propietarios diferentes. Estas familias tratan la paja y la dejan lista para la venta a los tejedores/as. La toquilla se puede empezar a tratar cuando aparece una zona blanca en el tallo. Por lo tanto, cuando se percibe esto en la planta, el tejedor/a sabe que puede comprar el cogollo de paja toquilla. Fidel Espinal señala que el o la tejedora se vincula con el cogollo desde el primer momento. Es decir, que, desde el primer contacto con la paja, el tejedor o la tejedora se conecta con ella para elaborar el mejor sombrero, que como se ha señalado anteriormente, es el sombrero más fino del mundo.

Aunque los comuneros resaltan la importancia de que la toquilla sea de calidad, existen escasos estudios de los tipos de toquilla que existen. El Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) ha realizado algunos estudios, pero falta demostrar por qué la toquilla de Pile es tan especial. Asimismo, una de las problemáticas que encuentran los/as tejedoras sobre la materia prima es que no hay protección de la misma, es decir, para mantener la calidad ellos/as esperarían que se protegiera institucionalmente. Fidel Espinal apunta que, incluso, un grupo de chinos se llevó paja toquilla a su país para cultivarla y emular el tejido, pero no les resultó porque la paja no tenía calidad.

En suma, para Fidel Espinal es importante proteger el cogollo de paja toquilla, es decir la materia prima; «es necesario que se reconozca que el patrimonio del sombrero, aunque es *ecuatoriano*, es de Pile y deben resaltarse las diferencias por regiones. No es lo mismo hablar del tejido fino de Pile, que del tejido grueso y de menor calidad de Cuenca, incluso de otras zonas de Manabí». Según este tejedor, la comercialización merece más atención por parte de las autoridades, dado que el circuito de personas involucradas es numeroso y la persona que menos se beneficia es el tejedor o tejedora. Por último, apunta Fidel que sería importante que el tejedor o tejedora siembre su propia toquilla, «sería la única manera de garantizar la calidad».

En esta localidad, ubicada al interior de Montecristi, conviven principalmente dos asociaciones. La primera se denomina Aso Pro Pile, representada por Paulina Ordóñez de 48 años, perteneciente a una reputada familia de tejedores locales. Y la asociación Aso Mana Pile, representada por Johana Delgado y Graciela López, de reciente creación, pero que se encuentra bastante fortalecida por el trabajo en conjunto que están realizando. Para la presente investigación, se entrevistó específicamente a las mujeres tejedoras de Aso Mana Pile. Esta

asociación (Aso Mana Pile) nació principalmente por dos razones: por las diferencias de opiniones al interior de la asociación Aso Pro Pile, y porque las mujeres desean eliminar al intermediario, es decir, vender directamente al usuario final, para de esta manera contar con mayor rentabilidad. Según Sebastián Mosquera, antropólogo del INPC en Pile, señala que la asociación Aso Mana Pile cuenta con aproximadamente 41 personas, no todas activas en las reuniones, pero sí son parte de la asociación, de estas 41 personas, el 80 por ciento son mujeres. En el caso de la asociación Aso Pro Pile está compuesta por unas 31 personas aproximadamente, de las cuales el 50 por ciento son mujeres.

En Pile corre sangre tejedora, así lo señala Mosquera. Aprender a tejer es un rito de paso en esta comuna. «Son los adultos quienes determinan el momento adecuado para que un individuo sea iniciado. En ello influye el grupo etario al que la persona pertenece o el tiempo que ha transcurrido desde su integración física a la comunidad» (Mosquera, 2019, p. 33). En este sentido, el proceso de educación en el tejido del sombrero pasa por cuatro ejes: paciencia, respeto, responsabilidad y sutileza/prudencia. El proceso de aprendizaje implica que la persona ha adquirido los valores necesarios, en tanto que códigos culturales y de identidad, por ello, en esta comuna todos/as aprenden a tejer.

En relación a las dinámicas internas, los lugareños son *celosos* de lo propio y señalan con desdén si alguien *de fuera* se inserta en la estructura social; es más acentuado cuando se trata de mujeres foráneas. Muchas veces las mujeres son denigradas por querer liderar espacios de encuentro social, y mucho más si se convierten en lideresas, además de tejedoras. Lo que no ocurre con los hombres, por ejemplo. Asimismo, se valen de una estrategia patrilocal, en el sentido de que, cuando se casan, los hombres traen a sus esposas a la comuna (Mosquera, 2019).

En 2012 se construyó la Escuela Taller en esta comuna, este lugar empezó en la casa comunal y luego se construyó el edificio institucional, con fondos del Estado, a través del INPC. En este año ingresaron aproximadamente 40 personas para recibir una serie de talleres, de las cuales solo se graduaron 20, obteniendo el título de artesanos/as. La mitad restante se fue retirando paulatinamente porque se dedicaban a otras actividades económicas y las clases les restaba tiempo laboral; además, como se ha mencionado antes, todos/as en esta comuna saben tejer, por lo que consideraron innecesario asistir al taller. Después de esta experiencia la Escuela Taller fue perdiendo interés. Actualmente, este edificio funciona como museo de los sombreros finos, y los equipos del taller se encuentran guardados; nadie de la comuna se acerca a este lugar para tejer. Esto es muy significativo, si se tiene en cuenta la idiosincrasia de los habitantes, como se mencionó antes, las personas de esta comuna aprenden a tejer en sus casas y es en este lugar donde acostumbran a hacerlo, incluso en horarios nocturnos o en la madrugada. Por este motivo, desplazarse a otro lugar para tejer resulta poco atractivo.

Fidel Espinal, señala que, en el 2012, la Refinería del Pacífico (institución del Estado) «tenía fondos y financió, incluso, las capacitaciones; brindaba el almuerzo y un dólar diario a los/as tejedoras para que no abandonaran la escuela». Incluso, apunta Espinal, de las 20 personas que sí se graduaron pocas se dedican completamente al tejido, «como no se venden los sombreros, buscan otro trabajo. El sombrero como tal no es una fuente de ingresos». Asimismo, añade: «por ejemplo, ahorita (6 de marzo de 2019) tenemos muchos sombreros por terminar o vender, pero, estamos varados (estancados) con los sombreros porque no hay ventas».

Aquí en Pile, los y las tejedoras no se quiere elaborar sombreros gruesos, que se venderían más rápido, «porque se daña la fama». En este sentido, todas las personas con las que se

conversó en Pile coinciden en que siguen tejiendo, aunque no vendan, por mantenerse ocupados/as. Como subraya Espinal, «para no perder el tiempo». En definitiva, la construcción de la Escuela Taller pudo ser beneficiosa para los comuneros y las comuneras si se hubiera realizado un estudio antropológico a profundidad. Sebastián Mosquera coincide en que no se analizaron las dinámicas simbólicas y rituales en la elaboración del tejido de sombrero, así como la idiosincrasia de los habitantes de la comuna. La Escuela Taller no es funcional porque los lugareños no están acostumbrados a salir de sus hogares para realizar esta actividad que aprendieron en sus casas. Ante esta situación, el Estado, a través del INPC, debe generar nuevas estrategias que sí sean significativas para la población.

En una de las primeras visitas a Pile, la señora Graciela López López, vicepresidenta de Aso Mana Pile, explicó que en su asociación se reúnen dos veces por semana, los martes y los jueves de 14h00 a 16h00, para intercambiar conocimientos y así fortalecerse mutuamente en la actividad del tejido de sombrero y en la elaboración de nuevas artesanías, también con la materia prima de la paja toquilla.

Respecto al tejido, Graciela, junto a las demás tejedoras, comenta que en 6 meses se teje un sombrero fino, mientras que en sombrero semi fino se puede tardar entre 4 o 5 meses. Para esta tejedora, hacer un sombrero es «un pasatiempo», es decir, reconoce que es su trabajo, pero que no es rentable. Por ejemplo, en dos meses logra tejer un sombrero que puede costar 100 dólares, y si logra venderlo rápidamente, en realidad está ganando solo 50 dólares por cada mes trabajado. Por este motivo, Graciela señala que «eso no alcanza», porque tardan el doble de tiempo en poder venderlo si tienen suerte, y por que en última instancia no pueden vivir únicamente de esta actividad. Para mejorar esta situación deberían tejer más y venderlo más

rápido, no obstante, ambas situaciones no son factibles si no existen programas o proyectos que fomenten el tejido y la comercialización, es decir, políticas públicas. Graciela comenta que para poder vender un sombrero depende de que «aparezca un comprador por ahí». En este sentido, como la comuna de Pile es reconocida por el tejido, muchas veces las personas interesadas se trasladan hasta Pile para comprar un sombrero. Normalmente se compra el sombrero en la ciudad de Montecristi, porque es ahí donde están las tiendas (*boutiques*), sin embargo, quien desea asegurarse que el sombrero sea original acude directamente a Pile. En Montecristi se pueden encontrar sombreros de diferente calidad (finura), diferente materia prima y de distinto origen, ya sea nacional o de países vecinos.

Graciela, a los 16 años llegó a Pile —desde una comunidad vecina llamada San Mateo, perteneciente al cantón Manta— porque se casó. Desde los 18 años aprendió a tejer porque era lo que la gente de la comuna hacía y quiso aprender la profesión. «Aquí se hace esto, no hay nada más que hacer». Primero aprendió gracias a una amiga; ahora tiene 42 años y es una de las mujeres tejedoras más activas de la comuna. En su familia, en San Mateo, también tejen, «pero suelen tejer sombreros calados, con técnicas diferentes. Usan moldes de balsa». En esta zona (San Mateo), las mujeres además tejen carteras con diferentes modelos llamativos.

Graciela, por su trabajo ha llegado a cobrar como mínimo 150 dólares por un sombrero de 28 puntos. «Siempre empezamos a tejer sabiendo cuánto va a costar el sombrero, es decir, sabemos cuánta paja vamos a usar, y luego lo empezamos». El precio máximo que ha cobrado por un sombrero más fino es de 300 dólares. Aquí, las tejedoras sí pueden establecer el precio, saben cuánto vale su trabajo dependiendo de la finura y logran establecer el precio con anticipación cuando es un encargo. Graciela, además, para «ayudarse económicamente» suele

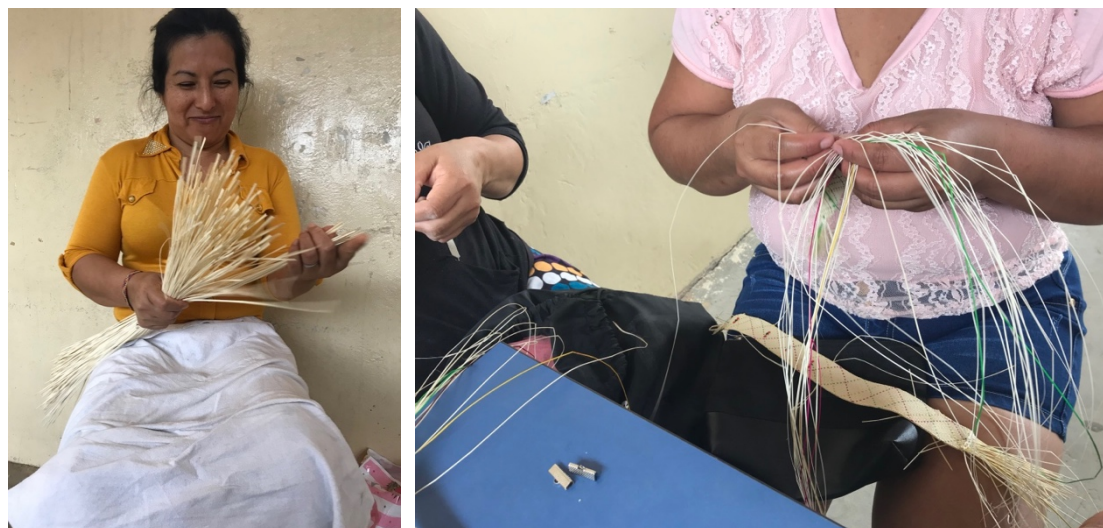
desempeñarse en algunas actividades de enfermería y/o costura. Al preguntarle ¿por qué teje? (si no es rentable), señala que, porque le gusta y porque eso contribuye a la economía familiar, «si no, cómo vamos a mantenernos, no nos alcanza con un solo ingreso (del esposo)».

Es significativo señalar, que, durante nuestro diálogo, se resaltó la importancia de que el tejido del sombrero fue declarado patrimonio inmaterial de la humanidad, y ante esto, ella (Graciela) subraya que, aunque es importante para la comuna, ser reconocidos internacionalmente, no ha sido beneficioso para ellos y ellas de manera directa, debido a que, como en otras localidades también se teje, y se vende a precios inferiores (por el tipo de tejido que realizan), ha tenido como consecuencia una disminución del precio, de forma generalizada. «Se escucha bonito, el orgullo de la declaratoria, pero el sombrero se paga barato y no hay beneficio». Lo que necesita Pile, a su juicio, es «sacar los sombreros a otro lugar, fuera del país, porque aquí no quieren pagar y no hay dinero». Por este motivo, los jóvenes no tejen con la misma dedicación que los adultos, «no ven beneficio» y si lo hacen «es únicamente por necesidad, porque se casan y necesitan ingresos». En este sentido, para Graciela el tejido es muy importante, pero se dedicaría a otra actividad si le proporcionara mejores ingresos económicos, «así lo han hecho algunas personas».

En definitiva, para Graciela, tejer no es solo una actividad cultural, como parte de la tradición local; para ella es un trabajo. «Claro que gusta, pero también lo hacemos porque se necesita, aunque a veces parezca un *hobby*» apunta irónicamente entre risas. Ahora, señala, esperamos tener más fuerza con la asociación, «por eso lo hicimos, sacamos el RUC, pero de momento seguimos vendiendo a algunas personas extranjeras, que luego nos llaman y nos

encargan. La gente de aquí (los ecuatorianos), en cambio, no valora el trabajo, cree que se hace (se teje) de un ratito a otro y no es así, por eso no quieren pagar el precio justo».

Imagen 10. Mujeres de la asociación Aso Mana Pile tejiendo pulseras.



Fuente: elaboración propia.

Otra de las mujeres es Sandra Carranza, que teje desde los 7 años; lo ha hecho toda la vida porque le gusta. En un mes teje un sombrero *grueso*⁹⁷ y recibe de ello aproximadamente 50 o 60 dólares. Les enseñó a sus 6 hijos/as y se reúnen en una sola casa a tejer juntos. En 6 meses teje un sombrero fino si no se dedica a hacer ninguna otra actividad. En la conversación, se pudo resaltar el hecho de que ella se autodefine como mestiza porque argumenta que los montuvios son tímidos y ella no lo es.⁹⁸ «Las mujeres en Pile, al igual que los hombres, se han dedicado toda la vida a esta tarea. La Señora Carmen también teje fino, pero ella no es

⁹⁷ Cabe notar que cuando en Pile hablan de sombrero «grueso» en realidad sigue siendo «fino» para otras zonas de Manabí y fuera de la provincia.

⁹⁸ Resalta significativo el hecho de que aún existe en el imaginario colectivo la concepción de que el montuvio es una persona que no se ha educado, que no sabe hablar porque es del campo, por lo que esta autodefinición aún causa rechazo en algunos grupos sociales de la Costa.

reconocida». La mayoría de hombres organizan su tiempo entre la agricultura y el tejido, tejen cuando descansan de la agricultura, no obstante, las mujeres tejen y además realizan las labores domésticas y de cuidado.

Por otro lado, en una de las visitas, en julio de 2019, las mujeres de Aso Mana Pile, comentaron los problemas que tienen para la comercialización; aún así, se siguen reuniendo al menos 6 mujeres para fortalecerse. Llegaron a reunirse más de 41 mujeres, pero algunas empezaron a ausentarse. En este grupo de mujeres, tejen tanto las niñas, como las jóvenes y las adultas. El reto es que las personas jóvenes no consideran que sea útil dedicarse a tejer, anhelan estudiar y poder profesionalizarse en otras áreas. Las mujeres señalan que los y las jóvenes han visto a sus abuelos/as, madres y padres padecer con este oficio. Por este motivo, algunas de las mujeres, además, compaginan el tejido del sombrero con otras actividades tales como, la siembra de maíz, o como jornaleras, cortando el monte. «Se teje porque es el único trabajo que tenemos», apunta Sandra. Las mujeres señalan que cuando tardan en vender un sombrero, esperan que ocurra «un milagro» y llegue algún comprador/a. Ante esta realidad, decidieron en Aso Mana Pile que debían diversificar sus productos dado que un sombrero es «demorado de vender»; por eso empezaron a tejer pulseras, aretes, collares, llaveros, entre otras artesanías, con el propósito de ganar mercado.

Anteriormente, se comentó la importancia de tener contactos fuera de Pile, sobre todo en el exterior para poder vender los sombreros. Las familias (pocas) que han conseguido contactos en Estados Unidos y Europa por diversos motivos son las únicas que logran «sacar sus sombreros», mientras que las demás familias no tienen la misma suerte. Algunos tejedores han conseguido ampliar su mercado porque a través de eventos concretos algún ministerio del

Estado los ha invitado particularmente, lo cual les ha permitido expandirse. Una familia incluso tiene una página web desde la cual muestra sus sombreros al público interesado en el exterior.

Imagen 11. Mujeres de la asociación Aso Mana Pile, elaborando aretes.



Fuente: elaboración propia.

Aso Mana Pile, funciona como un grupo de apoyo productivo, es decir, es una asociación a través de la cual sus integrantes se reúnen para intercambiar conocimientos y/o estrategias en la elaboración de las nuevas artesanías (aretes, pulseras, entre otras), además, crean un fondo común de productos para que la venta beneficie a todas las tejedoras por igual. En este sentido, cuando se reúnen, mientras algunas elaboran pulseras, otras integrantes observan para mejorar la técnica, sobre todo porque para estas fechas (julio 2019) recién estaban elaborando las primeras pulseras. Son mujeres muy metódicas, que cumplen los plazos sin alteración, que se reúnen religiosamente los martes y jueves; y son muy puntuales con el tiempo disponible. Logran apoyarse mutuamente y entre todas van surgiendo ideas nuevas para hacer más atractivos los recientes productos. Son conscientes de que primero deben elaborar un *stock* mínimo, antes de empezar a promocionar, de manera que los compradores podrán elegir y las

ventas serán más efectivas. Las mujeres de Aso Mana Pile consiguieron un espacio físico en la escuela abandonada de la comuna, y lo han convertido en un lugar social, de encuentro, de conocimientos, y de interrelación.

Retomando los relatos. Una de las mujeres señaló: «Es un orgullo ser parte de algo, que ya es reconocido como un patrimonio cultural. Muchos abuelos/as que fueron los que nos enseñaron, se murieron sin ver ese reconocimiento». Por eso, es una tradición que se va heredando de generación en generación. En todo caso, en Pile se busca reivindicar que la comuna es la verdadera productora del tejido fino, la cuna de esta tradición de rasgo ancestral. Para las comuneras esta afirmación es una realidad.

Imagen 12. Mujeres de la asociación Aso Mana Pile elaborando pulseras.



Fuente: elaboración propia.

Como se ha señalado, es importante para las mujeres generar estrategias que mejoren la comercialización. Para ello, es indispensable conocer si se trata de un sombrero fino o grueso, para ello se mide la finura del sombrero por el número de pajas que se cruzan en una pulgada; a estos cruces se los suele llamar *puntos* o *grados* del sombrero. En Pile el sombrero más fino,

tejido hasta el momento, ha sido de 63 puntos por pulgada, el mínimo es de 18 puntos. A partir de 23 o 24 puntos, la elaboración se prolonga de un mes, y empieza a considerarse fino. Un sombrero de 18 puntos (grueso), tejido en 3 semanas, en Pile está valorado en 150 dólares.

Un sombrero de 18 puntos, es el tipo de sombrero con el que inician los jóvenes. Los sombreros de 50 puntos, son elaborados en más de 6 meses, y los de 60 y más puntos, son tejidos en casi 9 meses. Conforme van aumentando los puntos, más fino es el sombrero, y a su vez se eleva el precio. Debido a que, para tejer un sombrero fino se invierte mucho tiempo, las y los tejedores acuerdan con el usuario final el precio por adelantado, en este sentido, la mayoría teje por encargo únicamente. Resulta muy complejo tejer un sombrero durante meses si la venta es incierta. Aún así, el precio final depende de la negociación a la que llegue el usuario al momento de encargarlo.

El INPC, de la mano del antropólogo Sebastián Mosquera, diseñó un plan integral para potenciar a la comuna de Pile en cuatro ejes fundamentales: turismo, territorio, fomento cultural y productivo funcional. La idea es que este plan de gestión reactive la Escuela Taller y la economía local, además de salvaguardar el tejido, que es uno de los objetivos del Plan de Salvaguarda que se diseñó en el 2012, a raíz de la declaratoria. Al no venderse con facilidad el sombrero, el proyecto integral permitirá que, además de que las personas vean un beneficio de la tradición, ésta no se pierda. Se ha resaltado, que, aunque en Pile todos/as saben tejer, incluidos los jóvenes, éstos no se dedican porque prefieren sobresalir en otras áreas, puesto que la dedicación a la artesanía no es suficiente para sustentarse económicamente.

Para reavivar la economía de estas personas, el proyecto integral incluye que se ubique a Pile como centro tradicional del tejido de sombrero de paja toquilla en las rutas turísticas, sobre

todo aquellas rutas que incluyen los cruceros, provenientes de otras partes de América y Europa. Para ello, la comunidad se está organizando para brindar un servicio más completo al turista. En todo caso, estas iniciativas pueden ser reales, más allá de la voluntad de los lugareños, si existe una voluntad política a largo plazo, que permita crear una estructura sostenible. Si no, como en muchos casos de la provincia, será mera retórica. Salvaguardar la tradición implica brindar las condiciones justas para que quienes se dedican a ello puedan seguir haciéndolo.

Como se ha mencionado anteriormente, Pile es la localidad emblemática por la elaboración del sombrero; no obstante, Montecristi ha sido durante décadas la ciudad reconocida por la venta. Normalmente, el tejedor o tejedora de Pile termina el sombrero, pero no tiene la maquinaria necesaria para realizar la compostura, la ubicación del tafilete y la cinta. Estos últimos pasos son realizados por los comerciantes (intermediarios) en Montecristi. En la cinta, que se ubica al interior del sombrero, se suele imprimir la frase en la que se hace mención al lugar de elaboración. En este caso, los comerciantes imprimen la frase: «hecho en Montecristi». ¿Pero, realmente, de dónde es el sombrero? Sus artífices no consiguen el reconocimiento que esperan. Por eso, Fidel Espinal añade que «a los comerciantes de Montecristi no les conviene que la zona rural se empodere». Tejer un sombrero implica problemas de salud, padecimiento de dolores agudos en la espalda por la postura, y, por ende, en el resto del cuerpo.

Siguiendo con los relatos de las mujeres de Aso Mana Pile, María del Carmen Delgado Plúa, de 41 años, teje desde los 11 años, gracias a que su mamá le enseñó. Ella en 2 meses y medio teje un sombrero de 43 puntos, por ejemplo, y solo teje por encargo, debido a que: «soy consciente de que luego la venta es complicada». Teniendo en cuenta el estándar de tiempo y número de puntos de los sombreros, esta tejedora goza de una destreza sinigual. El precio

mínimo que ha cobrado por un sombrero es de 200 dólares, y el máximo ha sido de 1500 dólares, por un sombrero de 63 puntos que fue solicitado desde el extranjero. Al igual que las otras tejedoras, Carmen teje por necesidad. Considera que el sombrero, que ella y las demás personas de la comuna tejen, es verdaderamente especial. Pero para mejorar las condiciones de vida, «necesitamos conseguir compradores directos; por ejemplo, hacer una empresa». Resulta significativo que, al momento de preguntarle si cambiaría de actividad en el caso de que otro trabajo le brindara mejores ingresos económicos, ella respondió que «no». María del Carmen, es una de las personas, junto con su esposo, que migraron a Venezuela en la época de apogeo económico; para ella esa experiencia fue muy dura por el trabajo que les tocó realizar, hasta que, finalmente decidieron volver a Pile, «porque es su casa y en su casa están mejor».

4.2.1.2.- El Milagro de Picoazá

En El Milagro de Picoazá, las mujeres tejedoras han podido organizarse y salir airoas con sus productos, entre otras razones, por el fuerte apoyo técnico que han tenido desde el 2016 al 2019. Las organizaciones no gubernamentales (ONG) AVCI y CESAL, a través del proyecto «Tejiendo Redes», (con apoyo del Municipio de Portoviejo), han trabajado en el fortalecimiento de las capacidades de las tejedoras, a raíz del terremoto del 16 de abril de 2016. En la parroquia de Picoazá, que comprende El Milagro, San José y la zona Centro, el INPC identificó en el 2015 a 400 mujeres tejedoras, según Jorge González, técnico de AVSI. Sin embargo, en el 2019 se pudo verificar que únicamente 150 mujeres de ese total continuaban con la elaboración del tejido de sombrero. La razón principal del abandono es la poca rentabilidad económica que tienen.

Imagen 13. Reunión mujeres de la asociación Aso Arte.

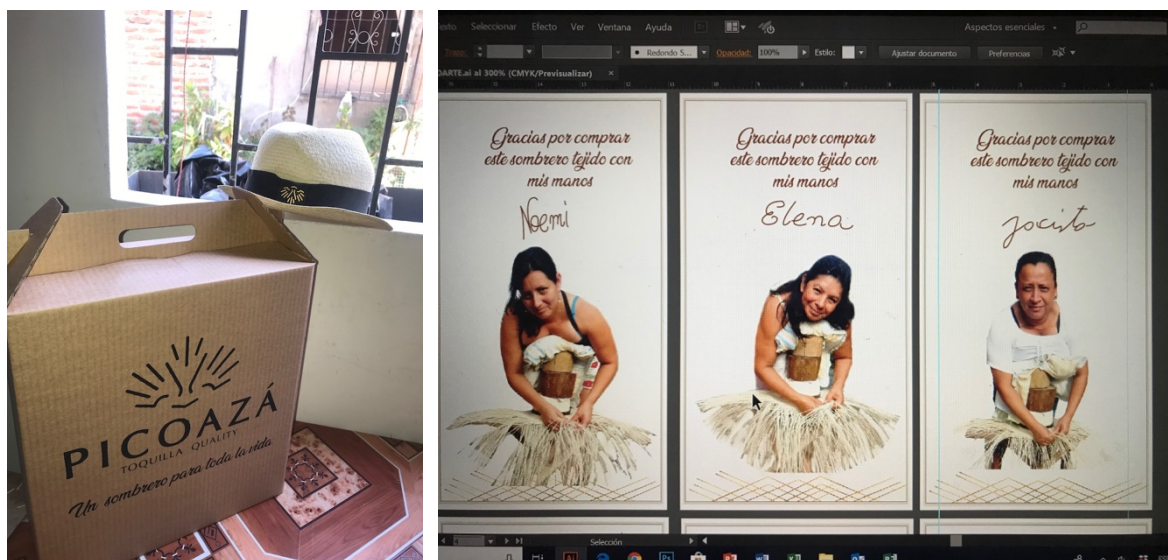


Fuente: elaboración propia.

En enero de 2019 se conformó la Red de Tejedoras, integrada por las tejedoras de El Milagro de Picoazá, a través de la asociación Aso Arte; San José de Picoazá; y, El Corozo de Río Chico.

En el marco de esta red, las mujeres integrantes, pudieron realizar a lo largo de 2019 capacitaciones para fortalecer sus destrezas y aprender nuevas técnicas para la elaboración de otros productos afines al sombrero, como, por ejemplo, carteras, tapetes, y demás accesorios. La Red quedó constituida con tres representantes de cada localidad, asumiendo los roles de presidente/a, vicepresidenta y secretaria. De todo este grupo de tejedoras se pudo constatar la presencia de un hombre (hijo de tejedora), que, aunque no es tejedor realmente, apoya a las mujeres en la organización de las reuniones y demás actividades. De hecho, es representativo que este señor fue elegido presidente del grupo de mujeres de San José. Al preguntarles a algunas de ellas, las razones por las cuales eligieron al único hombre como presidente de la agrupación, manifestaron que se debe a la facilidad de expresión que tiene el señor, en comparación a ellas.

Imagen 14. Caja y etiqueta de los sombreros marca *Picoazá Quality*



Fuente: elaboración propia.

Las mujeres de esta zona se vieron fortalecidas del proyecto de las ONG incluso porque, con el apoyo técnico de ellos, concursaron para una certificación de norma INE, de esta manera obtuvieron el certificado que asegura la calidad del sombrero. Esta certificación les ha permitido mejorar su posicionamiento en el mercado. En esta localidad, el sombrero es elaborado por las mujeres en su totalidad y pueden venderlo directamente al usuario final con la marca: *Picoazá Quality*. La creación de esta marca fue posible gracias a una donación de la República Checa y al proyecto de AVSI. A raíz de este proyecto, las tejedoras cuentan con un taller propio, es decir, con la maquinaria necesaria para completar todo el proceso del sombrero (la forma final del sombrero, el tafilete y la cinta en la que va impresa la mención de origen, que incluye además el logo de la asociación). Con este taller, las mujeres que pertenecen a esta asociación, es decir, a Aso Arte, ya no necesitan vender sus sombreros a los intermediarios de Montecristi, sino que pueden realizar la venta directamente al usuario final.

Esta situación ha favorecido enormemente a las mujeres y ha permitido que adquieran más confianza sobre su rol productivo y su rol social. Los sombreros *Picoazá Quality* están siendo vendidos en lugares representativos de la ciudad y, además, elaboraron un catálogo que les permite promocionarse en el mercado local, nacional e internacional. Para fortalecer sus capacidades, las mujeres han sido capacitadas en venta, en mejorar el tejido y otras herramientas necesarias. Incluso, la marca presenta, como valor añadido, la historia de su tejido contada a través de la tejedora que lo elabora. Las mujeres señalan que cada sombrero es único, y que detrás de cada uno de ellos, está su dedicación.

Desde que empezó el proyecto con AVSI, la calidad del sombrero ha mejorado, y, por lo tanto, su precio se ha incrementado, beneficiando a las tejedoras. En este proceso de

fortalecimiento de capacidades, las mujeres de San José y El Corozo también se han sido integradas. Aso Arte incluye a las demás tejedoras de San José y El Corozo cuando tiene pedidos numerosos, en estos momentos, solicita a las demás integrantes de la Red, su colaboración. Los avances logrados en El Milagro, respecto al tejido, son significativos, incluso los tejedores de Pile están viendo con respeto los progresos que han tenido en esta localidad, lo que significa un gran reconocimiento, a nivel simbólico. «Valió la pena» comenta Margarita García. «Para formar la asociación pasamos 5 años haciendo los trámites. Recién, en el 2018, lo conseguimos». Actualmente, tiene la autoestima fuerte, señala. «Ahora tiene más valor económico y más reconocimiento la técnica y la tradición; por eso las hijas y nietas se animan a aprender». Una de las nietas de Margarita teje desde hace dos años, por ejemplo.

Imagen 15. Sombreros terminados, marca *Picoazá Quality*.



Fuente: elaboración propia.

Margarita García, de 74 años, es una de las mujeres más emblemáticas en el tejido de sombrero, en Picoazá. Le ha enseñado a tejer a su hija, nieta, yerno, incluso a sus hijos. Empezó a tejer a

los 10 años. Así como a Margarita, el tejido les ha brindado a estas mujeres, a lo largo de toda su vida, independencia económica. Es por este motivo, que ahora, con el fortalecimiento de la asociación y la red, les ha permitido a las mujeres tener más confianza en ellas y en el rol que desempeñan. Estos esfuerzos están teniendo frutos. Algunos jóvenes se están animando a aprender; un hecho que motiva sobremanera a las tejedoras. En este sentido, «progresar es que los jóvenes también tejan, que esto no se pierda; y, las viejas ya descansar», señala Margarita.

Las mujeres de Aso Arte, al igual de las de Pile, se fortalecen debido al trabajo constante, se reúnen y se comprometen a mejorar para que el sombrero sea cada vez de mejor calidad. Poco a poco ha ido mejorando el acabado, y algunas han aprendido, incluso, a ubicar el tafilete y la cinta. Ellas saben que si se fortalecen es la única manera de mantener este sustento económico, «porque no hay más opciones», subraya Margarita.

Una de las acciones relevantes que han realizado durante el 2019 es pasar las pruebas para certificarse como artesanas. El certificado de artesanas les permite tener más apertura a la hora de comercializar; en realidad, lo que hacen es mostrar sus destrezas respecto al tejido, que desde pequeñas han realizado, demostrando que, además, cuidan la calidad de la materia prima y del producto final.

Para la elaboración del tejido, cada mujer distribuye el tiempo a su conveniencia, entre las demás tareas, sobre todo teniendo muy presentes las responsabilidades de orden reproductivo. En El Milagro, normalmente se demoran 2,5 horas en hacer la plantilla inicial del sombrero, en promedio. A partir de ahí, cada una de las partes del sombrero puede ser calculada en tiempo y dedicación, lo que resulta importante para calcular el precio justo que se debe pagar por ello. El ejercicio de unificar estos criterios ha sido una tarea poco sencilla, debido a la diversidad de

maneras de entender el tejido y a la dedicación por parte de las mujeres tejedoras; no obstante, con apoyo de AVSI se logró llegar a unos acuerdos para establecer sobre todo el precio. Por ejemplo, en El Milagro un sombrero de 22 puntos se demora en elaborar 3 semanas, mientras que en Picoazá Centro las mujeres tejedoras manifiestan demorarse 1 semana.

Lo relevante aquí, no es exactamente unificar las maneras de tejer, sino entender cómo cada mujer se conecta con el sombrero y se empeña en elaborarlo en un tiempo determinado. Entiéndase, además, que las mujeres deben asumir otras labores que implican poner en pausa el tejido. Las mujeres deben complementar su ingreso económico con otras actividades tales como la agricultura o labores afines a las cosechas; tareas domésticas y de cuidados remuneradas (cocinar o limpiar en casas de otras personas); coser, entre otras. Súmese a esto, las labores en su propio hogar.

Imagen 16. Mujer tejedora en el taller de Aso Arte.



Fuente: elaboración propia.

En Picoazá, en general, se tejen sombreros de 10 o 12 puntos. Este tipo de tejido es más rápido de elaborar y, por ende, más económico. Pocas personas en esta localidad saben tejer sombreros

de 22 puntos. Desde el punto de vista de la comercialización, una de las tejedoras afirma: «nos invitan a las ferias, pero ahí no se vende, la gente no va a comprar, tenemos que buscar otras maneras». Por esto, piensan en exportar. La exportación es una de las pocas opciones que tienen, y, aunque, es la oportunidad que necesitan, carecen de estrategias para afrontar este reto. Las personas, en Pile, por ejemplo, que han podido exportar sus productos, lo han conseguido gracias a contactos directos en el exterior.

Un mazo de paja toquillas contiene 12 cogollos, con este mazo se puede hacer aproximadamente dos sombreros (gruesos), pero se necesita incluir dos o tres cogollos más. Por este tipo de sombrero, las mujeres perciben 5 dólares por parte de los intermediarios, teniendo en cuenta que cada mazo cuesta 2 dólares, el valor económico que reciben les resulta injusto. De esta reflexión parten las tejedoras para empezar a exigir por su trabajo. Actualmente, Aso Arte cuenta con 27 personas asociadas, incluido dos hombres, que no tejen, sino que colaboran en tareas de organización y comercialización.

Imagen 17. Mujeres terminando la falda del sombrero en Aso Arte.



Fuente: elaboración propia.

En El Milagro, confluyen mujeres con historias de vida que resultan similares, Margarita García, de 74 años, aprendió a tejer viendo a su mamá. Siempre ha vivido en El Milagro; se dedica al tejido desde los 10 años. Ella enseñó a tejer a varias generaciones. Su hija Ana Palma subraya que su mamá la obligó a aprender. Margarita teje en 8 horas un sombrero grueso, según el estándar de esta zona, y el valor económico que percibían (antes de tener la asociación) oscilaba entre 6 y 10 dólares, por parte de los intermediarios (comerciantes de Montecristi).

Imagen 18. Mujeres de Aso Arte finalizando los sombreros.



Fuente: elaboración propia.

Actualmente, «demora más en venderse, incluso sin acabar se demoran», apunta Ana Palma. Desde que tienen la asociación, ellas pueden asignar el valor del sombrero; ya han aprendido a ponerle el precio justo. Para Margarita, tejer es todo, y lo ha sido todo desde hace más de 24 años que su esposo falleció. Gracias al tejido pudo mantener a sus hijos/as. Claro está, que, además de tejer, ha tenido que lavar ropa para otras personas, trabajar con machete (en el

campo) y cocinar para otros hogares. No obstante, en las noches tejía el sombrero. Por eso, comenta que, aunque ha tenido otros trabajos, siempre regresaba a casa a tejer, así que no dejará de hacerlo. Teniendo en cuenta este contexto, le pregunto a Margarita: ¿por qué tejer, entonces, si con la venta del tejido no es suficiente para vivir? «Porque con eso nos ayudamos para comer. De pequeña nos manteníamos, me compraba hasta ropa, y ahora no alcanza. Yo empecé a tejer porque murió mi papá y con eso nos manteníamos», señala. Asimismo, reconoce que después de la declaratoria del sombrero, para ellas han subido las ventas, pero aún así los beneficios son escasos. «Está bien que se valore, que se reconozca y no se pierda la tradición». Por eso es importante la asociación, el taller, «después de dos años hemos visto progresar la actividad».

Imagen 19. Margarita García finalizando la falda de un sombrero y Ana Palma elaborando la corona de un sombrero.



Fuente: elaboración propia.

Su hija, Ana Palma, referente de su hogar, teje desde pequeña porque Margarita le insistió; desde entonces es su medio de vida, no se dedica a ninguna otra tarea más. «Ahora ya lo veo importante, el precio está subiendo y por eso a mi hija también le enseñé». Los jóvenes en esta zona están aprendiendo a tejer poco a poco, «quizá de 100, tejen 8, pero antes no lo hacían», apunta Margarita. Ana, también tiene la habilidad de terminar un sombrero grueso en 8 o 10 horas. De ahí, ella se encarga en el taller de verificar la calidad, de terminarlos y colocarlos a la venta, junto con otra tejedora joven, Catalina; con quien llevan el control de la asociación, los materiales que necesitan, los sombreros que deben comprar a otras tejedoras de la red, la verificación de la calidad según los puntos, entre otros detalles. Ella reconoce que tejer es un sustento para su familia, pero lo que le falta a El Milagro es que sea más reconocido, «que la gente sepa que aquí pueden venir a comprar». En última instancia, que El Milagro se convierta en un referente del tejido de sombrero de paja toquilla.

Por otra parte, Michael Adrián Chilán Palma, de 17 años, nieto de Margarita, asimismo, comenta que teje desde hace unos dos años porque le ayuda a su mamá, Corina Palma, quien con su esposo han formado una microempresa familiar. Ellos tejen distintos tipos de sombreros y los comercializan directamente. Esta estructura permite también establecer el precio y no dejarse manipular por los intermediarios. A Michael, aunque le parece importante la tradición, se dedicará a otra cosa cuando termine de estudiar, para él «después ya no habrá más tejedores», de momento ayuda a su familia, no obstante, no considera al tejido de sombrero como una actividad económica rentable, aunque reconoce su valor simbólico. Este joven teje todas las tardes, después de clases, al igual que su hermana Ariadna, de 14 años, quien más adelante quiere ser veterinaria o pediatra. Ariadna cree que, para las personas que no tienen trabajo, se debería hacer una escuela «para que aprendan este arte», quizá de esa manera sí pueda ser una

fuentes de ingresos. «Por ejemplo, mis primos tejen, pero el resto de mis amigos, no». El legado hay que mantenerlo, «me gustaría seguir tejiendo para enseñarles a los demás, porque es nuestra cultura».

Imagen 20. Máquina de coser y prensadora de Aso Arte.



Fuente: elaboración propia.

Por otra parte, para Corina Palma, en cambio, la tradición se acabará en unos 20 años, según su criterio, porque no se está enseñando. La microempresa que acaban de crear (2019) es un impulso ante la necesidad de tener mercado propio, pero están íntimamente relacionados con Aso Arte. A raíz del terremoto del 16 de abril de 2016, algunas de las familias tejedoras retomaron la actividad con más ahínco debido a la crisis en la que se sumergió la ciudad. En esto coincide otra de las mujeres, Elsa Monserrate Veloz Valencia, de 48 años, quien, a raíz del

desastre natural, teje con más regularidad. Ella comenta: «tejiendo ayudo a mi marido, dado que a veces ni los hombres tienen trabajo».

El taller, y en consecuencia la asociación, hace las veces de paraguas para estas mujeres. Ellas saben que si tejen con calidad en la asociación se venderá. Rosa Aurelia Toala Toala, de 51 años, señala que antes le pagaban 5 dólares, y ahora ya recibe 13 dólares, porque ha mejorado la técnica del tejido. «Cuando era más joven tejía porque tenía mis hijos pequeños y ahora porque no me gusta estar pidiendo (al esposo), yo sola obtengo mi real (dinero)».

4.2.1.3.- San José de Picoazá

En San José, comunidad vecina de El Milagro, perteneciente a la misma parroquia Picoazá, 25 mujeres se encuentran relacionadas en torno al tejido de sombrero de paja toquilla. Se conoce la existencia de otras mujeres que saben tejer, aunque, no todas están interesadas en pertenecer a la red (con la asociación de El Milagro) o en crear una asociación propia en San José, es decir, en su mayoría, se trata de mujeres tejedoras independientes, de las cuales es difícil tener un registro. Las mujeres que fueron entrevistadas en este trabajo son las que más interesadas están en crear una asociación propia y en seguir perteneciendo a la Red con las demás mujeres de El Milagro y El Corozo. De manera generalizada, se conoce que en todas estas localidades las mujeres adultas y adultas mayores saben tejer.

Imagen 21. Mujeres tejiendo la falda de un sombrero sin horma y con horma.



Fuente: elaboración propia.

Sandra Rivas, de 51 años, resalta que aprendió a tejer desde los 8 años. En nuestra conversación, ella comentó que «cuando era pequeña, un sombrero era mucho mejor pagado, se cobraba 5 sucres, y eso era dinero. Ahora ya no es rentable, por eso los jóvenes prefieren estudiar, ser alguien en la vida, y no dedicarse al tejido». Aquí en San José, las mujeres tejen más grueso que las mujeres de El Milagro, y por un sombrero sin acabar suelen ganar entre 5 y 6 dólares. A la semana, si invierten suficiente tiempo al tejido, consiguen elaborar dos o tres sombreros; para cada sombrero necesitan 8 cogollos de paja toquilla. Una vez más, estas mujeres consideran que el valor económico que reciben es irrisorio.

La asociación de El Milagro las invitó a participar como integrantes de la red. La red es una oportunidad para unificar esfuerzos y generar estrategias de comercialización. Para ello, Ana Palma, hija de Margarita García, les explicó los beneficios y las obligaciones. Pertenecer a la red implica, entre otros requerimientos, tener pedidos de sombreros cuando los encargos son numerosos, pero a cambio, para pertenecer, deben trabajar tres horas a la semana en el taller; este trabajo consiste en contribuir con el mejorado de los sombreros y aprender nuevas actividades para colaborar con la asociación; para ello firman un acta de compromiso. De esta manera, aportan con su trabajo, pero no directamente con dinero en efectivo. Ser parte de la Red les ayuda a vender sus sombreros a un mejor precio porque Aso Arte les paga mejor su trabajo, eso sí, confirmando que cumplan con los mínimos de calidad, para así asegurar la permanencia de la marca.

Ana Palma, con una lupa (imagen 22), hace el control de calidad, verificando el número de puntos del sombrero para calcular el precio justo que debe pagarle a la tejedora, un precio que ya ha sido evaluado según el tiempo de dedicación. En todo caso, las mujeres de San José son

conscientes de que, al no estar terminado completamente, el valor que reciben es el establecido, aunque, a veces les siga pareciendo escaso en relación con el esfuerzo.

En una de las visitas a San José se pudo presenciar la entrega de unos sombreros solicitados por Aso Arte a las mujeres de San José. En este encuentro Aso Arte les pagó a las tejedoras 12 dólares por un sombrero fino (de más de 12 puntos) sin rematar, mientras que un sombrero grueso (menos de 10 puntos) se pagó a 9 dólares. Como se resaltó anteriormente, en esta zona los sombreros son gruesos comparándolos con el estándar de Pile, donde las tejedoras están especializadas en sombreros finos y extrafinos (desde 18 puntos hasta 63 puntos). En esta localidad, San José, el precio subió considerablemente, teniendo en cuenta que los intermediarios de Montecristi les pagan los sombreros a 5 dólares sin terminar.

Imagen 22. Ana Palma midiendo la finura de los sombreros en San José.



Fuente: elaboración propia.

Por otra parte, la mayoría de mujeres de San José, por temporadas, se dedican a la siembra y cosecha de cebolla, en Rocafuerte, una localidad rural cercana. Es importante analizar estas circunstancias, debido a que, se evidencian las diversas actividades a las que dedican las mujeres para tener ingresos económicos. Las actividades recurrentes son: la agricultura, el tejido de sombrero, el trabajo doméstico remunerado y no remunerado.

Como parte de la Red, las mujeres de esta comunidad, al igual que las demás, obtuvieron el certificado de artesanas, en su destreza específica que es el tejido de sombrero en paja toquilla. Para tales efectos, se dieron cita, junto con las mujeres de El Corozo, en el taller de El Milagro. Uno de los inconvenientes con los que se han enfrentaron las mujeres, al momento de realizar el examen teórico para la certificación artesanal, fue el lenguaje con el que estaba escrito el examen, el cual les resultó muy técnico. Por ejemplo, ellas desconocen los nombres técnicos que se han asignado a cada una de las etapas de la elaboración del sombrero. Ellas subrayan no usan dichos términos. Estas conceptualizaciones tienen su origen en los estudios realizados por instituciones, tales como el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). Ocurre de la misma manera, con la valoración de la finura del sombrero a partir de los grados o puntos (pulgadas), que es más usual en la comuna de Pile, y no de las otras localidades. Recién durante el 2019 las mujeres de Picoazá y El Corozo empezaron a usar esta técnica de medición para la finura del sombrero.

Sin lugar a dudas, conocer el lenguaje técnico y las demás estrategias les permite posicionarse mejor para la venta del sombrero. De hecho, les ha favorecido porque pueden exigir más al intermediario sabiendo que su sombrero es de mejor calidad. En todo caso, es importante tener

en cuenta que en estos procesos (exámenes de experticia, por ejemplo) a veces las instituciones no tienen en cuenta la idiosincrasia de las poblaciones en su integralidad.

El certificado de artesana que obtuvieron fue otorgado por el Servicio Ecuatoriano de Capacitación Profesional (SECAP) y avalado por la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT). En junio de 2019 empezaron a certificar; más de 150 personas tejedoras se habían certificado hasta el mes de septiembre, la meta de estas instituciones es certificar 400 personas hasta el 5 de diciembre de 2019, fecha en la que se conmemora la patrimonialización del tejido del sombrero, por la UNESCO. Para esto, el SECAP contrató a un tejedor de Montecristi para la evaluación práctica.

Imagen 23. Mujeres de San José pasando la prueba práctica para la certificación como artesanas.



Fuente: elaboración propia.

Retomando los relatos, Cleri García García, de 51 años, manifiesta que el sombrero es su medio de vida, lo hace desde los 10 años. Ella comenta: «Es la única opción de trabajo que tenemos,

yo sé que se reconoce (patrimonialización), pero solo sirve para la foto de las autoridades, para nosotras en San José el precio sigue igual». Además, añade que tejer significa adquirir concentración, «es muy bonito, estamos entretenidas, me concentro y no me acuerdo de nada, pero nuestros ingresos son insuficientes».

Para esta tejedora, la Red (con los demás grupos de mujeres) no ha tenido mayor importancia, «los pedidos son puntuales, una vez al mes, sería excelente que hubieran pedidos cada semana, pero con ellas es así, al tiempo (ocasionalmente). Tenemos otras personas que vienen a comprar a mejor precio, por eso estamos pensando que es mejor hacer una asociación propia». Algunas de las mujeres siguen pensando que la única manera de seguir vendiendo es si tienen una asociación constituida de manera autónoma, manteniendo la estructura de la Red. En ese contexto, hasta finalizar el trabajo de campo (diciembre de 2019), las integrantes todavía estaban analizando las opciones de asociarse y los recursos necesarios para hacerlo.

Por otra parte, de las 6 mujeres entrevistadas a lo largo del trabajo de campo en San José, cuatro de ellas manifestaron que si pudieran dedicarse a otras actividades lo harían, siempre y cuando ese trabajo les diera más ingresos económicos. Las tres mujeres restantes consideraron que el tejido, para ellas, lo es todo, aunque han trabajado siempre en actividades adicionales. Si tuvieran que elegir, tal y como lo han venido realizando, ellas continuarían tejiendo. Este es el caso de Bernavita Lourdes García Toro, de 65 años. Ella teje desde los 8 años; su mamá le enseñaba en las tardes después de ir a la escuela. Durante toda su vida ha cosido ropa por encargo, y en sus tiempos libres se ponía a tejer; posteriormente se fue de la localidad a trabajar en una finca en Portoviejo, «ahí tenía menos tiempo, pero ahora que volví a San José sigo tejiendo. Antes enviábamos los sombreros a Picoazá para venderlos, ahora esperamos a que

pasen por aquí los compradores». Los intermediarios conocen en estas localidades a las mujeres que tejen y van directamente sus casas a comprarles; ocurre de la misma manera en El Milagro y en El Corozo. Por otra parte, Bernavita también está convencida de que una asociación en San José les permitirá tener proyectos propios.

Por otra parte, Maritza Torres, de 42 años, apunta que teje desde los 11 años porque la obligaron. Ella explica que no la dejaron estudiar, debido a lo cual, tuvo que aprender el oficio. «Ahora sigo tejiendo por que me gusta, si no me gustara no lo haría». Señala además que, «para nosotras las tejedoras es un orgullo hacer esto, la gente joven ya no quiere aprender, antes aprendíamos todos, ahora, en cambio, ya no quieren». Después de la declaratoria, «hemos mejorado el sombrero, con las capacitaciones que nos han dado (la Red)». De manera contraria, Rosa Sandra Rivas Vélez, de 52 años, manifiesta que, a partir de la declaratoria, «no hay nada, no vemos que se venda más. ¿De qué nos sirve (la declaratoria)? Puede estar bien, pero no hay salida para nosotras». Rosa se dedica además a la agricultura, junto con su esposo, y afirma que, si pudiera tener otro ingreso económico mejor, dejaría de tejer. En este sentido, Rosa señala: «Yo sí quiero abandonar el oficio del tejido de sombrero». Ella, junto con Carmen Vélez (tejedora de 38 años) no encuentran útil pertenecer a la asociación porque hay muchos desacuerdos, «faltan relaciones humanas y tenemos temores por otras experiencias que hemos tenido». Aquí en San José, a diferencia de las demás localidades, algunas mujeres están dispuestas a hacer otra asociación, e incluso cambiar de actividad, dedicarse a otra labor. En relación a esto, Carmen me interpela: «Si no hubiera necesidad, ¿usted cree que se pondrían a tejer?, ¿sabiendo que no se gana lo suficiente?».

4.2.1.4.- El Corozo de Río de Chico

En El Corozo, 19 son las mujeres que se han agrupado para mejorar la comercialización del sombrero de paja toquilla. Se conoce que entre 30 o 40 mujeres saben tejer en esta localidad, aunque, no todas se animan a conformar la asociación o pertenecer a la red. Se trata de un grupo de mujeres que, aunque menos organizadas, están tratando de formar una asociación, también independiente. A partir de noviembre de 2019 empezaron a crear sus propias estrategias y contactos para la formalización del grupo como mujeres emprendedoras. Siguen siendo parte de la Red de Tejedoras con las otras localidades de la zona, pero están empezando un camino propio. En algún momento pensaron que con solo pertenecer a la Red tendrían suficiente para la venta de sus sombreros, pero se dieron cuenta que si no están asociadas no tendrán los beneficios de un grupo organizado.

En los últimos meses han realizado actividades que les ha permitido reunir cierta cantidad de dinero, debido a que requieren de un capital inicial (400 dólares) para la conformación oficial de la asociación, mas 100 dólares adicionales para gastos afines. Para recaudar esta cantidad de dinero, las mujeres hicieron un bingo que les permitió adquirir algunas ganancias. A partir de este momento, la Fundación Maquita las empezó a asesorar con la finalidad de agilizar los trámites. En este sentido, el apoyo técnico es clave. Consolidar el grupo de mujeres como una asociación les permitirá beneficiarse de proyectos de cooperación, que, de hecho, la misma Fundación les ha propuesto. Estar debidamente organizadas a partir de una asociación, les da la oportunidad de adquirir maquinarias para finalizar el proceso de elaboración de los sombreros, es decir, conformar su propio taller, tal y como lo consiguió la asociación de El Milagro. La idea es fortalecer a este grupo de mujeres con posibilidades de comercialización propias.

La Fundación Maquita, con fondos provenientes de Madrid, en añadidura, puso en marcha un proyecto titulado Tejemos Comercio Justo y Economía Popular y Solidaria. Las beneficiarias son mujeres tejedoras de El Milagro de Picoazá y El Corozo (más un grupo de emprendedores/as que elaboran productos a partir de la harina de plátano, en la parroquia Santa Ana). En el marco de este proyecto, las mujeres recibieron capacitaciones en temáticas variadas respecto a la actividad comercial, como artesanas o pequeñas productoras, e incluso en temática de género. Maquita, es una fundación que trabaja desde hace décadas con enfoque agroecológico, comercio justo, consumo responsable, con base en tres ejes: capacitaciones, comercio justo y búsqueda de mercado para ubicar los productos, fruto de los emprendimientos. Este proyecto llegó en un momento clave porque las mujeres de El Corozo estaban pensando en crear su propio espacio productivo. Ser parte de este primer proyecto les permitió *tejer* contactos y ampliar sus posibilidades.

Imagen 24. Mujeres de El Corozo tejiendo sin horma.



Fuente: elaboración propia.

Las mujeres tejedoras, de El Corozo, al igual que sus pares en las otras localidades, saben que el futuro de su trabajo no se centra únicamente en el mercado local o nacional, «hay que salir al

extranjero, allá es donde valoran nuestro trabajo. Nosotras pensamos en grande», así lo manifestó Estrella Catagua. Al preguntarles sobre su participación en la Red, ellas manifiestan que pertenecer a la red implica que pueden llevar sus sombreros a acabar directamente al taller en Picoazá, por un precio módico, puesto que ya no hace falta enviarlos a Montecristi. No obstante, siguen sintiendo que su trabajo es infravalorado y que, por lo tanto, pueden buscar alternativas que las beneficie de manera significativa. El reto para ellas, en este sentido, es finalizar la formalización de la asociación, y por supuesto, demostrar su capacidad organizativa. Así, conseguirán, paulatinamente el apoyo de diversos proyectos que les favorezca. No es una tarea sencilla, sobre todo, si se tiene en cuenta que no disponen de capital social sólido ni de experiencia organizativa.

Aquí las mujeres, al igual que en las demás localidades analizadas en este trabajo, se dedican a la agricultura de manera esporádica; además, hacen parte de la Asociación de Trabajadores Agrícolas Autónomos de El Corozo, y gracias a ello pueden tener acceso al seguro campesino. Las otras actividades económicas son las mismas que las mencionadas en los casos anteriores: cocinar para otras familias, cría de animales (cerdos, gallinas) y tienda de víveres.

El tejido del sombrero, es único, pero puede ser tejido con algunas variantes. En Pile aprenden desde el inicio a utilizar el palo de tejer para darle la forma al sombrero. En comunidades como El Corozo, las mujeres se han acostumbrado a tejer *a mano alzada*, hasta el punto de que el taburete o palo de tejer es relativamente nuevo para ellas. En todo caso, algunas se adaptan a estas estrategias para mejorar su tejido, respecto al estándar de sus colegas.

Los relatos de las mujeres en El Corozo no distan de los que se han señalado anteriormente, en las otras localidades. Las mujeres tienen preocupaciones y perspectivas similares acerca del

tejido, así como también sobre el presente y el futuro de la única actividad económica que llevan desempeñando toda la vida, y que no dejarán, a no ser que encuentren otra opción más rentable. Así lo expresa Yoselina Gleotilde Catagua Guillén, de 74 años. Ella aprendió, igualmente, a tejer gracias a las enseñanzas de su mamá; actualmente, teje cuando puede, después de atender sus cultivos, sembríos de subsistencia, y las tareas domésticas. Además, de joven solía lavar para otras familias, lo que le restaba tiempo para tejer. Sin embargo, ahora tiene más disponibilidad. Yoselina señala que «siempre he tejido porque me gustó y no había nada más que hacer (de joven). Nunca me ha gustado estar ociosa, sin dinero una no es nadie». Para Yoselina, la declaratoria y el orgullo de ser tejedora no significa nada para ella. Las condiciones de vida son duras, ella cree que ese reconocimiento no le aporta nada. «Lo que necesitamos es que haya compradores». Yoselina teje siempre en las tardes, «después del almuerzo hasta que se termina la novela, alrededor de las 9 o 10 de la noche».

Imagen 25. Mujeres de El Corozo tejiendo sin horma.



Fuente: elaboración propia.

Asimismo, Mariela Ochoa Catagua, de 40 años, piensa igual que Yoselina. Según su parecer, «es importante para el país esto del tejido (la declaratoria), pero para nosotras nada». Mariela teje desde pequeña, pero sobre todo porque «ese dólar de más que llega, es ya una ayuda (en la familia)». Valorar el tejido para este grupo de mujeres es que haya más tejedores, tener ingresos dignos, pero esto no cambiará, porque las nuevas generaciones no están interesadas, señalan: «ahora los jóvenes sólo quieren estar en el celular, no quieren aprender». Nosotras, comenta Mariela, «tejemos por tradición y necesidad. Tenemos que ser más fuertes con una asociación, porque de la Red piden (sombreros) una vez al tiempo (pedidos esporádicos)». En este sentido, las tejedoras consideran que su trabajo es exhaustivo y los frutos escasos, incluso con las tareas de la casa, «nosotras somos “zoila”, *soy la* que barre, *soy la* que cocina, *soy la* que teje. Ahora los jóvenes no hacen nada».

Asimismo, personas como Charo Catagua Catagua, de 48 años, además de tejer, siempre se han dedicado a la costura, en este caso al bordado en piedra, en un taller en Portoviejo, desde hace más de 14 años. Charo señala que «ahora ha bajado el trabajo (en el taller de bordado), entonces tejo más». Asimismo, lo expresa Narcisa Catagua, de 62 años. «Lo hacemos para ayudarnos (tejer el sombrero), porque si vendo dos sombreros en la semana son 10 dólares, menos 2 dólares que se invierten para comprar la paja, son 8 dólares que gano a la semana, eso no alcanza. Uno lo hace para ayudarse, toca buscar otros oficios, pero no hay». Por esto, Narcisa en su casa tiene una tienda de víveres, con ese trabajo, manifiesta ella, «complementa (sus ingresos económicos)».

Charo coincide con las demás mujeres en que la declaratoria les ha subido la autoestima, pero nada más. Ella añade, además, que «se deberían hacer más actividades para vender, que

las empresas nos comprenden, pero no aquí en el país, porque aquí no pagan bien». La declaratoria ha contribuido, según Narcisa, a que también se reconozca a otras localidades además de Montecristi (y de Pile), «por eso consideramos que ha estado bien». Pero el precio continúa en manos de los intermediarios. «Sabemos que hay intermediarios en Montecristi que tienen máquinas y arreglan los sombreros, ellos se benefician de nuestro sombrero barato, porque ellos elevan el precio para el usuario final». Por eso, añade, «somos reconocidas para que nos vean tejer, pero solo es orgullo, porque beneficio no hay, ni local, ni provincial, ni nacional, ni a las que somos de la tercera edad, nosotras no tenemos seguro (social)». Por eso, se lamenta Narcisa, «si estuviera joven dejara de tejer, ahora de vieja, ya no, si hubiera estudiado otra cosa, no estaría así ahora».

Imagen 26. Mujeres de El Corozo tejiendo sombreros.



Fuente: elaboración propia.

Las mujeres tejedoras que además tienen actividades en el sector agrícola, aunque sea esporádicamente, pueden asegurarse socialmente con el seguro campesino, de esta manera sí tienen acceso a la salud pública contribuyente. Aura Catagua de 70 años comenta que ella se pudo beneficiar «de eso (seguro campesino) porque siempre he criado animales; llegué a tener 14 vacas». En suma, estas mujeres apuntan que, en el tejido, las une la necesidad y la tradición.

4.2.2.- Aspectos comunes sobre el tejido del sombrero, un medio de vida

Las circunstancias que involucran el tejido del sombrero de paja toquilla para las mujeres resultan ser similares, como ya se ha ido señalando a través de los relatos. Estas mujeres tienen impresiones parecidas respecto a los principales factores que involucran la venta del sombrero, respecto a su rol en la economía familiar y a las alternativas que tienen a su disposición para cambiar esta realidad en el presente, y en el futuro cercano.

Aunque los relatos etnográficos se centran en las cuatro localidades visitadas, el análisis de los mismos permite crear generalizaciones con respecto a las demás zonas geográficas de la provincia de Manabí, en las que también existen mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla. Los relatos permiten comprender la compleja relación que existe entre la tradición y la actividad económica del tejido. En este sentido, el presente trabajo centra su análisis en las condiciones visibles de las mujeres tejedoras, respecto a los ingresos económicos que perciben. Como se ha ido destacando, estos ingresos son irrisorios en comparación con la dedicación y el esfuerzo físico de ellas. Se trata de mujeres que desde pequeñas han crecido con esta enseñanza. A raíz de las entrevistas se puede percibir que las mujeres conocen su realidad, pero admiten no tener otra fuente de ingresos. El tejido de sombrero de paja toquilla es la única tarea productiva viable para estas mujeres.

Las tejedoras se esmeran en tejer el mejor sombrero, cada uno es original por sus propias características. El cuidado implica, incluso, realizar el tejido en momentos de tranquilidad, con un clima fresco, porque si no se malogra la paja. Un sombrero, según las mujeres tejedores, con buena materia prima y correctamente tejido puede durar toda la vida, no se estropea, incluso si se moja. Así se reconoce la calidad del mismo. Igualmente, tejer implica, incluso, tener

cuidado con las propias manos, si se desgastan las yemas de los dedos, por otras actividades (la agricultura, por ejemplo), se pierde sensibilidad al momento de tejer. De hecho, en la comuna de Pile, es característico observar que tanto las tejedoras como los tejedores dejan crecer la uña de los pulgares para separar mejor la paja. Incluso, tener esta uña larga, es símbolo de estatus, dentro de la comunidad. En definitiva, el tejido de sombrero de paja toquilla engloba una serie de procesos y formas de hacer que lo convierten en un producto único.

Imagen 27. Margarita García en el taller de Aso Arte.



Fuente: elaboración propia.

Respecto al precio, cabe mencionar de manera especial una reunión que hubo en El Milagro de Picoazá con un técnico de la Superintendencia de Compañías, el 23 de julio de 2019. En este encuentro las mujeres expresaron la voluntad de hacer que se investigue, en el 2020, los elevados precios que establecen los intermediarios, haciendo que el precio sea elevado para el consumidor final, pero pagan un precio risible a las tejedoras. Para realizar esta investigación,

la Superintendencia debe recibir una denuncia por parte de las tejedoras. Para ellas es un riesgo porque, aunque sea precaria la venta, dependen de que los intermediarios les compren los sombreros, sobre todo en San José de Picoazá y El Corozo que no cuentan estrategias de venta directa. En este encuentro, las mujeres señalaban que deben, entonces, cambiar de trabajo. Entre risas se notó el grado de frustración que sienten ante esta situación. Cuando les proponen denunciar, ellas solo se mantienen pensativas. Denunciar implica que los intermediarios dejen de comprar sus sombreros.

Por otra parte, después de que el proyecto de AVSI fortaleciera las capacidades de las tejedoras en El Milagro, se pudo notar que el precio de los sombreros mejoró un poco; por ejemplo, antes vendían cada sombrero a 5 dólares, actualmente están pagando a sus colegas de la Red entre 9 y 10 dólares por cada sombrero grueso. Si el sombrero cumple con unos mínimos de calidad, las mujeres pueden llegar a ganar 30 dólares semanales, si venden tres sombreros, en zonas como El Corozo o San José. No obstante, en las cuatro localidades visitadas, las mujeres tejedoras coinciden en que la única manera de vender el sombrero, a un precio justo, es exportándolo.

Las mujeres tejedoras se dedican a esta labor todo el día, como se ha ido describiendo; el tiempo depende de las demás actividades que realizan, pero de manera generalizada, en Pile las mujeres suelen madrugar porque el clima de la comuna es bastante fresco y favorece al tejido. Esto no obsta que en el resto del día no lo hagan; al contrario, es su rutina a lo largo del día. En el resto de las localidades las mujeres han señalado con bastante precisión que tejen temprano en la mañana y, después de comer hasta la noche, viendo la telenovela. Se entiende que el tiempo que una mujer tarda en elaborar un sombrero dependerá de la finura del mismo. Se han

realizado acciones para unificar el tiempo empleado, sobre todo en los casos de El Milagro, San José y El Corozo. En estas localidades se determinó que las mujeres invierten 8 horas exclusivas para terminar un sombrero grueso. Aún así, este cálculo no satisface a todas las mujeres; muchas de ellas, sobre todo en El Corozo consideran que el tiempo que emplean para tejer un sombrero es superior a las 8 horas. Ellas alegan que se demoran a veces más, y que no entienden esos cálculos debido a que el tiempo empieza a sumarse desde que se separa la paja y se continua en cada una de las fases. Es compleja la intención de establecer con precisión la cantidad de horas que las tejedoras invierten en cada sombrero, incluso entendiendo que puede ser útil para establecer el valor final, en relación a las horas trabajadas. Este ejercicio puede ser entendido como un mero formalismo, es decir, que no es realmente significativo para ellas, sin embargo, sí es clave para la comercialización.

Una vez que el tejido está terminado, la venta es la parte más difícil para ellas. De media demoran el doble del tiempo de elaboración en poder conseguir un comprador. En Pile pueden demorar meses y hasta un año en poder ubicar un comprador o compradora, sobre todo cuando el sombrero no ha sido un encargo puntual. Cuando se trata de un pedido en particular, la tejedora de Pile, solicita un adelanto del pago, con el propósito de garantizar su venta. En las demás localidades, un sombrero grueso, que se elabora en una semana, puede tardar dos o tres semanas más en venderse, todo depende del número de visitas del intermediario. Aunque esto pueda resultar significativo respecto a Pile, cabe recordar que los precios son completamente opuestos. En Pile un sombrero cuesta mínimo 100 dólares, mientras que en las otras zonas los intermediarios ofrecen 5 dólares. Ambas circunstancias son insatisfactorias en relación a las necesidades de las mujeres.

Dentro de las problemáticas asociadas a la actividad del tejido, se puede distinguir que las mujeres, al dedicarse a ello, no cuentan con el seguro general obligatorio, incluso no alcanzan a pagar el seguro especial voluntario, que empezó a regir desde 2010, debido a que sus ingresos les impide reunir el valor necesario para ello (65 dólares aproximadamente). Una situación que se repite en otros sectores económicos similares, no es exclusiva de quienes se dedican al tejido del sombrero, pero sí es una condicionante de la vida de estas mujeres ¿Qué repercusión tiene no contar con un seguro social? Evidentemente, no tienen acceso a la salud dentro del sistema asignado para personas aseguradas, aunque sí tienen acceso al resto de instancias de salud pública (porque en el Ecuador el acceso a la salud es universal), a pesar de esto, las mujeres tejedoras no cuentan con los beneficios del seguro social. Mirando hacia el futuro, estas mujeres no tendrán acceso a una pensión de jubilación, lo que genera situaciones de pobreza y pobreza extrema, sobre todo si no tienen una estructura familiar que las acompañe en los últimos años de vida. Por eso, se ha visto en los relatos cómo mujeres que pasan de los 60 y 70 años siguen tejiendo porque no tienen otra opción, ni pensión por jubilación.

La mujer rural, en la provincia de Manabí, tiene unas condiciones de vida menos favorables que las mujeres de las zonas urbanas. Por ejemplo, para llegar en transporte público a Pile se debe llegar hasta Montecristi, desde Portoviejo son 20 minutos en bus, de ahí se debe esperar el bus que va dirección Río Caña, es el único de la cooperativa de Los Bajos que llega hasta Pile. Estos buses únicamente pasan desde Montecristi a las 9h35 aproximadamente y el segundo a las 11h35 también aproximadamente, después de esta hora ya no es posible entrar directamente a Pile desde Montecristi. En ese caso, se debe ir a Manta y luego seguir la ruta de la Costa hasta El Aromo u otra localidad cercana, y de esa localidad tomar una furgoneta, que hace las veces de transporte público en la zona, para llegar hasta Pile. En cualquiera de los dos casos, pasado

el mediodía no hay garantías de encontrar furgonetas al cien por cien. Para salir de Pile hacia Montecristi, el mismo bus de Los Bajos pasa máximo hasta las 14h00, a partir de esa hora se debe salir a la carretera y tomar un bus hacia Manta. Si se logra coger el bus de Los Bajos el trayecto es de 2 horas y media aproximadamente, lo que implica 5 horas de viaje para una visita, por ejemplo. En medio de estas condiciones los lugareños se organizan, y parece que lo hacen muy bien, para salir a trabajar a localidades cercanas. No obstante, reflexionando con las mujeres de la comuna se coincide en que el transporte siempre ha sido un problema. Incluso en una de las conversaciones, Fidel Espinal comentó que antes era peor; ahora, al menos, ingresan los buses de Los Bajos. En el proceso de investigación la autora de este trabajo tuvo que ir hasta San Mateo y luego a El Aromo para llegar a Manta y desde ahí retornar a Portoviejo. Este trayecto duró más de tres horas. En El Aromo no sabía si llegaría, en algún momento, una camioneta. Por todo lo expuesto, se evidencia que las condiciones de vida están íntimamente relacionadas en cómo una población puede desarrollarse integralmente.

De esto no se escapan las mujeres que viven en El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá y El Corozo, aunque en menor medida porque están ubicadas muy cerca de otras zonas urbanas, y paulatinamente se han ido favoreciendo de algunos servicios básicos. El único inconveniente respecto a la movilidad, que no es menor, es la falta de conexión entre el sector de El Milagro con San José. Estas dos localidades están a menos 10 minutos en transporte público o privado, no obstante, la calle que las conecta no cuenta con las condiciones para que el bus transite. Desde El Milagro se llega a pie hasta San José. La caminata puede tardar poco más de media hora; es factible para los lugareños; sin embargo, sería conveniente mejorar el acceso vehicular. Para llegar a San José desde El Milagro se puede pedir un transporte privado, alguna camioneta que realice fletes; o, en su defecto, regresar en bus a Portoviejo y, desde ahí, tomar otro bus,

dirección Higuerón, para llegar hasta San José. Este trayecto desde Portoviejo puede tardar una hora aproximadamente. En definitiva, si la calle que conecta ambas localidades estuviera en condiciones aptas para el uso vehicular, el trayecto sería de 10 minutos. Por su parte, El Corozo cuenta con una carretera relativamente nueva, transporte público en condiciones de dignidad y con frecuencia estable. Las mujeres cuando necesitan abastecerse frecuentan el mercado de Portoviejo y saben que no tardan más de 20 minutos en llegar hasta el centro de Portoviejo.

Finalmente, lo que se pretende ejemplificar es que las mujeres tejedoras, que habitan en localidades rurales, no cuentan con todas las garantías para un desarrollo humano integral; las condiciones de vida limitan o motivan a las personas a desarrollarse como tal. En este caso, las mujeres saben que tiene pocas opciones laborales, por las condiciones de vida, propias de sus entornos. Son mujeres que desde pequeñas se dedicaron al tejido, que se educaron hasta la primaria —las que tuvieron esta oportunidad— y otras que trabajaron en oficios escasamente recompensados desde siempre. A raíz de las entrevistas realizadas (21 mujeres de las cuatro localidades) se extraen las principales preguntas y respuestas en las que las tejedoras coinciden, aunque dependiendo de la localidad se pueden notar algunas especificidades que valen la pena recalcar:

Tabla 6. Aspectos significativos sobre la elaboración del tejido de sombrero de paja toquilla.

Elementos simbólicos	Pile	El Milagro	San José	El Corozo
Quién les enseñó a tejer	Madres, abuelas.	Madres.	Madres.	Madres.
Lugar donde tejen	Hogar.	Hogar. ⁹⁹	Hogar.	Hogar.

⁹⁹ Usan el taller para perfeccionar el sombrero, sobre todo cuando lo compran sin acabar a las otras mujeres de la red.

Motivo para asociarse	Vender más y mejor.	Vender más, a un precio justo y sin intermediario.	Vender más, elevar el precio y sin intermediario.	Vender más, elevar el precio y sin intermediario.
Elemento movilizador para preservar el tejido	Preservar la tradición, debido a que hace parte de la identidad. Además, es la profesión por excelencia. No obstante, existen escasas alternativas.	Profesión que aprenden desde la infancia. Actualmente, no tienen más opciones laborales. Sin embargo, les gusta tejer porque ayuda a preservar la tradición. La mayoría de mujeres tejedoras compagina el tejido con otras actividades económicas.	Profesión que aprenden desde la infancia. Actualmente, no tienen más opciones laborales. Sin embargo, les gusta tejer porque ayuda a preservar la tradición. La mayoría de mujeres tejedoras compagina el tejido con otras actividades económicas.	Profesión que aprenden desde la infancia. Actualmente, no tienen más opciones laborales. La mayoría de mujeres tejedoras compagina el tejido con otras actividades económicas.
Quién establece el precio del sombrero	La tejedora.	El intermediario antes. Actualmente la asociación.	El intermediario y también la asociación, por ser parte de la Red.	El intermediario y también la asociación, por ser parte de la Red.
Tiempo que tardan en vender un sombrero	Cuando aparece algún comprador. Esto puede tardar meses o un año.	Cuando tienen pedidos puntuales, y la visita de algún turista en el taller.	Cuando la asociación les encarga. Y, una o dos veces por semana que llega el intermediario por la zona buscando sombreros sin acabar.	Cuando la asociación les encarga. Y, una o dos veces por semana que llega el intermediario por la zona buscando sombreros sin acabar.
Actividad económica adicional	Agricultura; algunas familias, la mayoría, de mujeres trabajan en labores domésticas y de cuidado no remuneradas	Agricultura por temporada. Las mujeres que están más relacionadas con la gestión de la asociación ahora solo se dedican al tejido. Las mujeres adultas mayores, hasta hace unos años, trabajan en labores domésticas	Agricultura por temporada y agricultura de subsistencia, principalmente	Agricultura de subsistencia; pequeñas tiendas de víveres en sus casas; labores domésticas y de cuidado remuneradas; y, algunas se han dedicado o dedican

		y de cuidado remuneradas.		esporádicamente a cocer o bordar.
Si pudiera cambiar de actividad económica ¿dejaría de tejer?	Sí, cambiarían. Solo 1 persona respondió que no.	Sí cambiarían si es más rentable, aunque muchas han trabajado en otras actividades y han seguido con el tejido.	Sí, si fuera más rentable. Dos personas señalaron que seguirían tejiendo de todas maneras.	Sí, si fuera más rentable.
El valor simbólico de tejer	Orgullo de que el sombrero más fino del mundo sea de Pile.	Es un orgullo, pero tejen por necesidad. Les gusta, pero no es rentable.	Es un orgullo, pero tejen por necesidad. Les gusta, pero no es rentable, por eso algunas creen que es mejor cambiar de actividad con la nueva asociación.	Es un orgullo, pero tejen por necesidad.
Horario en el que tejen	Durante todo el día, exceptuando el tiempo que deben cocinar o hacer otras tareas domésticas. En su mayoría tejen de madrugada, debido a que el clima fresco favorece el tejido.	Durante todo el día, alternando esta actividad con las tareas domésticas y de cuidado no remuneradas.	Durante todo el día, en distintas franjas horarias, pero alternando con las tareas domésticas y demás actividades agrícolas u otras.	Durante todo el día, en distintas franjas horarias, pero alternando con las tareas domésticas y demás actividades agrícolas u otras.

Elaboración propia.

Además de los aspectos señalados en la tabla anterior, se torna necesario recapitular el tipo de tejido que se realiza en cada localidad y el precio que normalmente reciben por ello. Como bien se ha señalado, cada localidad tiene sus especificidades.

Tabla 7. Tipo de tejido (finura) del sombrero y precio estándar, según localidad y según comprador.

Localidad	Puntos o grados del sombrero más fino	Precio estándar	Puntos o grados del sombrero más grueso	Precio estándar
-----------	---------------------------------------	-----------------	---	-----------------

Pile	63 puntos	1.500 dólares (usuario final)	18 puntos	100 dólares (usuario final)
El Milagro de Picoazá	16 – 18 puntos	80 dólares (usuario final)	10 – 12 puntos	22 dólares (usuario final)
San José de Picoazá	Más de 12 puntos	6 dólares (intermediario)	Menos de 10 puntos	5 o 6 dólares (intermediario)
El Corozo		12 dólares (Aso Arte – El Milagro)		9 dólares (Aso Arte – El Milagro)

Elaboración propia.

El precio que se ha establecido en la tabla anterior es un referente, según la finura del sombrero, no obstante, como se ha ido señalando en los relatos de las mujeres, dependerá de quién es el comprador y en qué estado se entrega el sombrero; si se trata de un sombrero acabado o sin acabar; si se vende al usuario final o a un intermediario. En el caso de las mujeres de San José y El Corozo los sombreros que venden suelen ser sin acabar porque ellas no cuentan con la maquinaria para finalizarlo; en caso de tener un usuario final interesado tienen que pagar en el taller de El Milagro el acabado, porque ahí están las maquinarias necesarias. Para estas mujeres (de San José y El Corozo) el proceso de finalización del sombrero continúa siendo un inconveniente, pero al menos ahora venden a un mejor precio sus sombreros si lo realizan con las mujeres de El Milagro, en comparación a la venta que tradicionalmente han tenido con los intermediarios de Montecristi.

En suma, la mujer tejedora, es una mujer rural, que se autodefine mayoritariamente como montuvia, que siempre ha vivido en la zona rural, tejiendo, que se caracteriza generalmente por ser una mujer adulta o adulta mayor, que, para percibir ingresos económicos extras, además se dedica a la agricultura u otras actividades. Una mujer que no ha tenido la oportunidad de aprender otra profesión, y/o de terminar sus estudios formales, y que como consecuencia tiene

menos opciones de acceder a otro tipo de trabajo mejor remunerado. Se mantiene económicamente a sí misma y a su familia mediante las diversas actividades que desempeña, pero, sobre todo, es una mujer que no deja de tejer porque precisa un ingreso económico. Las mujeres tejedoras siguen tejiendo por la tradición, porque hay que preservarla; actualmente tiene reconocimiento y eso les eleva la autoestima. A partir del trabajo etnográfico se percibe una amalgama de sentimientos y pensamientos que se antojan a veces contradictorios. Respecto a la actividad económica, es importante señalar que las mujeres tejedoras no tienen otro trabajo remunerado, no son mujeres asalariadas, y tampoco gozan de ningún tipo de prestación por parte del Estado. La actividad económica principal, de estas mujeres, es el tejido de sombrero de paja toquilla; de manera esporádica se desempeñan en otras labores, siempre de carácter informal.¹⁰⁰

Es importante centrar la mirada en las personas que desarrollan esta actividad, más allá del producto en sí. Si bien ya tiene un posicionamiento en el mercado, por su comercialización al exterior desde el siglo XVIII, en la actualidad venderlo no es una tarea sencilla. Desde 1953, el Ecuador promulgó la primera Ley de Defensa del Artesano, y a partir ahí nació la Junta Nacional de Defensa del Artesano, entidad que se mantiene hasta la actualidad. La ley actual rige desde 1998, modificada por última vez en 2008. Para que las mujeres, artesanas desde su infancia, sean reconocidas como tal deben aprobar la certificación correspondiente.

La artesanía en el país siempre ha sido un sector observado con recelo, como propio de las diferentes culturas del territorio nacional en tanto que expresión cultural diferenciada, pero no

¹⁰⁰ No se trata de mujeres autónomas porque no están obligadas a realizar contabilidad, ni a pagar impuestos por la venta de los sombreros. Únicamente la asociación de El Milagro de Picoazá tiene posibilidad de facturar, pero las mujeres no están sujetas a pagar impuestos porque están reconocidas como artesanas; existen excepciones legales para personas que gozan de este reconocimiento.

como un sector de la economía que aporta al desarrollo y que es, además, el medio de vida por excelencia de muchas poblaciones rurales. Con esto, no se pretende anular la expresión cultural, ni perder los rasgos particulares de sus artífices; al contrario, es generar las condiciones para que no sea anecdótica su participación, sino que sean competitivos en el mercado. Una economía que le permita a la mujer comercializar directamente, a través de estructuras asociativas, acompañadas de un proyecto integral inclusivo.

En la línea de lo anterior, el apoyo institucional es clave en la orientación, soporte y búsqueda de mercados. María Cuvi, en 1985, realizó un análisis de la situación de la artesanía en general en el Ecuador. En este estudio, una de las personas consultadas expresó: «La época de bonanza económica, al parecer se ha extinguido, y es necesario encontrar una nueva opción de desarrollo, donde podrían desempeñar un rol muy importante las artesanías, la pequeña industria y los trabajadores del sector informal, actividades económicas que han permanecido tradicionalmente postergadas» (Cuvi, 1985, p. 32). Después de 35 años, esta realidad sigue intacta, al menos para las tejedoras de sombrero de paja toquilla.

4.3.- Revisión de la política pública actual para mujeres rurales

En este apartado, se pretende realizar un recorrido por la política pública nacional a través de sus principales instrumentos con el propósito de describir la situación de las mujeres rurales, en tanto que protagonistas de actividades económicas productivas y en tanto que ciudadanas. Para ello, se analiza el Plan Nacional de Desarrollo y los demás instrumentos que se derivan de él. En este sentido, el concepto de *desarrollo* es entendido como un modelo de desarrollo sostenible a largo plazo, en relación armónica entre el ser humano y la naturaleza. Se trata de un desarrollo inclusivo, equitativo y solidario, según la política pública nacional. En el que la población puede satisfacer sus necesidades y alcanzar una vida plena y una muerte digna. Este modelo de desarrollo pretende garantizar derechos para todos y todas, en el marco de una sociedad libre de violencia y discriminación. Bajo este paraguas teórico se argumenta la política pública en el Ecuador.

El Plan Nacional de Desarrollo es un instrumento que establece los lineamientos generales de la política pública del país, es decir, es el documento de la política macro nacional. A partir de éste se desprenden las estrategias públicas en cada una de las provincias, cantones y parroquias rurales. En otros términos, el Plan Nacional debe territorializarse en función de las necesidades locales, a través de agendas, proyectos y programas concretos. La política pública debe estar en consonancia con los derechos reconocidos en la Constitución y demás normativa vigente. El sector privado, en tanto que corresponsable de los procesos de desarrollo, juega un rol fundamental en la aplicación de la política pública. Asimismo, la ciudadanía, informada y consciente, en el mismo nivel de importancia, genera estrategias para que se cumpla la política pública en sus entornos y posee mecanismos para intervenir en la construcción de dichas

políticas. Para ello también se deben generar las condiciones favorables para que la ciudadanía conozca y se involucre en la toma de decisiones y asuma su rol como cogestor/a y/o veedor/a.

La ciudadanía es un pilar fundamental en la construcción del Estado, la participación de la sociedad en la planificación, según la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2012), tiene los siguientes objetivos: facilitar la intervención de las diversas expresiones de la ciudadanía para asegurar la calidad de la gestión estatal de servicios públicos y sus instrumentos: planes, programas, presupuestos y proyectos; fomentar la deliberación pública acerca de las opciones del desarrollo nacional, regional y local; proveer los mecanismos participativos para la incidencia de la ciudadanía en la formulación de las políticas y estrategias públicas sectoriales y territoriales, en los niveles nacional, regional y local.

La sociedad civil tiene los siguientes mecanismos de participación: consejos ciudadanos sectoriales, consejos consultivos, audiencias públicas, presupuestos participativos, asambleas ciudadanas, silla vacía, cabildos populares. Si bien, a efectos del presente trabajo, no se analiza con mayor detenimiento la participación ciudadana en el Ecuador, resta mencionar que, aunque la institucionalidad contemple todos los mecanismos mencionados, el reto continúa siendo cómo involucrar a los diversos sectores de la sociedad, ciudadanía organizada y no organizada en la toma de decisiones, sin involucrar intereses partidistas en ello. Los partidos políticos son el grupo de instituciones con menos nivel de confianza por parte de los/as ciudadanos/as ecuatorianos. En una escala de 0 a 100 se ubican en 32,4 (Moncagatta, Moscoso, Pachano, Montalvo y Zechmeister, 2020). Esto se traduce en que la ciudadanía se siente poco confiada de las instituciones, un problema de gobernanza, si se tiene en cuenta que son éstas últimas las que aplican las políticas públicas.

4.3.1.- Plan Nacional de Desarrollo

El Plan Nacional de Desarrollo se actualiza cada cuatro años, al mismo tiempo que existe cambio de Ejecutivo. El plan actual es el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida, los objetivos y ejes recogidos en esta versión son los siguientes:

Tabla 8. Eje y objetivos del Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Ejes	Objetivos
1.- Derechos para todos durante toda la vida.	1.- Garantizar una vida digna con iguales oportunidades para todas las personas.
	2.- Afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades.
	3.- Garantizar los derechos de la naturaleza para las actuales y futuras generaciones.
2.- Economía al servicio de la sociedad.	4.- Consolidar la sostenibilidad del sistema económico, social y solidario y afianzar la dolarización.
	5.- Impulsar la productividad y competitividad para el crecimiento económico sostenible, de manera redistributiva y solidaria.
	6.- Desarrollar las capacidades productivas y del entorno, para lograr la soberanía alimentaria y el Buen Vivir Rural.
3.- Más sociedad, mejor Estado	7.- Incentivar una sociedad participativa, con un Estado cercano al servicio de la ciudadanía.
	8.- Promover la transparencia y la corresponsabilidad para una nueva ética social.
	9.- Garantizar la soberanía y la paz, y posicionar estratégicamente al país en la región y el mundo.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

Para la elaboración de este Plan Nacional se desarrollaron 23 diálogos nacionales (mesas de trabajo) que abordaron 180 temáticas, con la participación de 25 561 ciudadanos/as y 6 170 organizaciones. Los objetivos y ejes estratégicos son el paraguas de la política pública. En el presente capítulo, se aborda la importancia de la construcción de este documento de carácter

vinculante debido a que, para analizar la situación de las mujeres rurales y concretamente las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, es necesario describir en líneas gruesas la estructura y la lógica de la política pública nacional. Las mujeres tejedoras de paja toquilla son esencialmente mujeres rurales, con escaso nivel de ingresos económicos, de edad adulta y adultas mayores, con un nivel de instrucción formal bajo, lo que complejiza su participación en tanto que ciudadanas y dificulta su desarrollo humano.

Las mujeres que se dedican a esta actividad económica entienden que realizan una labor fundamental no solo a la economía local y familiar, sino que contribuyen directamente para que esta tradición y técnica patrimonial no se desvanezca en la historia. Esto es posible si la propia actividad genera los resultados esperados en la economía de las mujeres tejedoras a corto y largo plazo, hecho que motivaría a las mujeres jóvenes a mantener esta actividad. Así como lo establece el Plan Nacional, una vida digna empieza por una vida sin pobreza. No obstante, la realidad de estas mujeres es radicalmente opuesta, su participación en la toma de decisiones es nula y se benefician escasamente de los planes, programas y proyectos nacionales y provinciales. La actividad del tejido de sombrero de paja toquilla queda mezclada e invisibilizada dentro de toda la estructura diversa de las actividades económicas en el área rural de Manabí y por ende de las políticas públicas orientadas a los sectores productivos. Como se analizará más adelante, esto contradice la declaratoria del tejido de sombrero de paja toquilla como patrimonio inmaterial y además se evidencia la escasa gestión gubernamental para salvaguardar el tejido, más allá de la promoción que realiza el Ministerio de Turismo, por ejemplo.

Salvaguardar el tejido implica crear las condiciones materiales para que las mujeres se beneficien económicamente de su trabajo. Preservar el patrimonio intangible necesita de medidas integrales de protección también para las/los artífices de dichos patrimonios, tal es el

caso del universo amplio de la artesanía y concretamente del tejido de sombrero de paja toquilla. Como se pudo analizar en el capítulo sobre la ruralidad en Ecuador y Manabí, los sectores económicos más representativos de la provincia no responden de manera *natural* a lo que más se dedica su población, se observa que un 33,1 por ciento de la población económicamente activa se dedica a la agricultura, pero a la vez, este sector junto con las demás actividades del sector primario (ganadería, pesca, silvicultura y acuicultura) son el sector que menos aporta a la economía provincial debido, entre otras razones, a que no cuentan con valor agregado. Por su parte, la artesanía ni siquiera aparece entre las actividades destacadas, precisamente por carecer de valor agregado y porque en su mayoría la venta artesanal es de carácter informal. Algunas mujeres, además de tejer, se dedican a otras actividades económicas, por la necesidad de tener otros ingresos. Esto deja entrever que cuando el INEC realiza la encuesta, este sector de la población probablemente no reconoce al tejido como una actividad económica. Lo mismo puede estar sucediendo con las demás actividades artesanales.

Retomando el Plan Nacional de Desarrollo, como se puede observar en el cuadro anterior (tabla 7), nueve son los objetivos que de manera transversal influyen en la política pública del país, en el marco de tres grandes ejes de acción. En el primer eje: *Derechos para todos durante toda la vida* se ubica al ser humano en el centro de la política, en tanto que sujeto de derecho sin discriminación, consagrado en la Constitución de 2008. Se entiende al ser humano como un ente único y diverso. En este sentido, el Estado es el responsable de velar para que los derechos de sus ciudadanos/as no sean vulnerados, reconociendo de manera especial a los grupos de atención prioritaria. El Art. 35 de la Constitución de 2008 reconoce de esta manera a las personas adultas mayores, niñas, niños y adolescentes, mujeres embarazadas, personas con discapacidad, personas privadas de libertad y quienes adolezcan de enfermedades catastróficas

o de alta complejidad, personas en situación de riesgo, las víctimas de violencia doméstica y sexual, maltrato infantil, desastres naturales o antropogénicos. El Estado prestará especial protección a las personas en condición de doble vulnerabilidad. En el caso de los adultos mayores, según datos de 2017, este grupo representa el 7,04 por ciento de la población total,

por lo que se precisa el fortalecimiento de la estrategia intersectorial para garantizar la atención integral a las personas adultas mayores; además en esta población hay una mayor presencia de mujeres, por lo que se debe fortalecer el enfoque de género de dicha estrategia, puesto que las mujeres adultas mayores presentan brechas muy altas en todos los indicadores de calidad de vida. La falta de vinculación y autonomía económica como de acceso a la salud y seguridad, deteriora su vida y las convierte en una población altamente vulnerable. Con esta reforma se priorizará el trabajo para los adultos mayores en los temas de: ampliación de la cobertura y especialización de los servicios de salud; pensiones no contributivas; envejecimiento activo y digno con participación intergeneracional, cuidado familiar o institucional, entre otros. (SENPLADES, 2017, p. 48)

De manera específica, el Estado ecuatoriano reconoce los siguientes derechos para las personas adultas mayores: atención gratuita y especializada de salud, así como el acceso gratuito a medicinas; trabajo remunerado en función de sus capacidades, para lo cual toma en cuenta las limitaciones; jubilación universal; rebajas en los servicios públicos y servicios privados de transporte y espectáculos; exenciones en el régimen tributario; exoneración del pago por costos notariales y registrales, de acuerdo con la ley; y, el acceso a una vivienda que asegure una vida digna, con respeto a su opinión y consentimiento.

El Estado es el garante de los derechos, tal y como lo establece la Constitución, el Ecuador es un país de derechos y justicia. Para ello debe velar para que las necesidades básicas de la población se encuentren cubiertas, véase la posibilidad de dormir bajo techo y alimentarse todos

los días, acceder al sistema educativo, de salud, seguridad, empleo; desarrollo físico y psicológico, así como la autonomía, la igualdad y la libertad. En paralelo, existe una mirada integral de género, sobre todo en respuesta a la situación agravada que vive el país respecto a la violencia de género contra las mujeres, el Estado reconoce que las mujeres sufren violencia directa, es decir, física, psicológica, sexual, económica-patrimonial, ginecoobstetra, entre otras. Según datos del INEC (2019), el 64,9 por ciento de las mujeres han vivido algún tipo de violencia de género a lo largo de su vida, el 32,7 por ciento violencia sexual y el 56,9 por ciento violencia psicológica, siendo esta última la más recurrente. Una realidad que no es ajena a las mujeres adultas mayores, mujeres con escasos recursos económicos y mujeres rurales.

En el primer eje del Plan se señala que, para lograr una vida digna es fundamental atender especialmente a las personas que viven en situación de vulnerabilidad, en lo que destaca la promoción del desarrollo inclusivo de las personas a lo largo de toda la vida. Aquí cabe señalar que los esfuerzos empiezan, de manera integral, desde los primeros años de vida. Esta visión de la política es clave porque permite, a todas las instancias de gobierno, planificar la vida, la economía, en última instancia el desarrollo humano en función de las necesidades de las personas a lo largo de la vida. Las niñas, en entornos rurales, que son las más propensas a nacer en familias tejedoras de paja toquilla, deben contar con las mismas oportunidades de las niñas urbanas, para decidir en el transcurso de su desarrollo a qué actividad económica se quieren dedicar.

El desarrollo inclusivo también implica la igualdad en el acceso al trabajo en sus diferentes formas, siempre en condiciones dignas y justas. De esta forma, el trabajo es un derecho humano y fuente de realización individual y colectiva, por lo que se rechaza cualquier posibilidad de precarización laboral. Así también, se debe garantizar la seguridad social como un derecho y una

vía estratégica para la igualdad [...] es preciso bloquear cualquier posibilidad de precarización laboral [...]. (SENPLADES, 2017, p. 55)

Las políticas se que orientan a mejorar las condiciones de vida de las mujeres, en términos generales, según el objetivo 1 del Plan Nacional son las siguientes (tabla 9):

Tabla 9. Eje 1, objetivo 1 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 1	Objetivos
1.- Derechos para todos durante toda la vida	1.- Garantizar una vida digna con iguales oportunidades para todas las personas.
Políticas¹⁰¹	1.- Promover la inclusión económica y social; combatir la pobreza en todas sus dimensiones, a fin de garantizar la equidad económica, social, cultural y territorial.
	2.- Generar capacidades y promover oportunidades en condiciones de equidad, para todas las personas a lo largo del ciclo de vida.
	3.- Fortalecer el sistema de inclusión y equidad social, protección integral, protección especial, atención integral y el sistema de cuidados durante el ciclo de vida de las personas, con énfasis en los grupos de atención prioritaria, considerando los contextos territoriales y la diversidad sociocultural.
	4.- Garantizar el derecho a la salud, la educación y al cuidado integral durante el ciclo de vida, bajo criterios de accesibilidad, calidad y pertinencia territorial y cultural.
	5.- Garantizar el acceso al trabajo digno y la seguridad social de todas las personas.
	6.- Erradicar toda forma de discriminación y violencia por razones económicas, sociales, culturales, religiosas, etnia, edad, discapacidad y movilidad humana, con énfasis en la violencia de género y sus distintas manifestaciones.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

¹⁰¹ Se selecciona únicamente las políticas que abarcan a la mujer en todo el ciclo de vida.

Las políticas marcan el punto de partida para que los demás programas y proyectos de las instituciones públicas y privadas (aunque para estos últimos no es de obligado cumplimiento) respondan con estas directrices. Para verificar cuán efectivas han sido, es necesario analizar las metas propuestas hasta el 2021 (tabla 10):

Tabla 10. Eje 1, objetivo 1 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Ejes	Objetivos
1.- Derechos para todos durante toda la vida	1.- Garantizar una vida digna con iguales oportunidades para todas las personas.
Metas¹⁰²	1.- Erradicar la incidencia de pobreza extrema por ingresos, reduciéndola del 8,7% al 3,5% a 2021.
	2.- Reducir la tasa de pobreza multidimensional desde el 35,1% al 27,4% a 2021.
	3.- Disminuir la relación de ingresos entre el decil más pobre y el decil más rico desde 24,3 a menos de 20 veces a 2021.
	4.- Reducir la brecha de empleo adecuado entre hombres y mujeres del 33,5% al 28,7% a 2021.
	5.- Reducir la brecha salarial entre hombres y mujeres del 21,9% al 18,4% a 2021.
	6.- Incrementar el porcentaje de personas cubiertas por alguno de los regímenes de seguridad social pública contributiva del 47% al 51,2% a 2021.
	7.- Reducir la tasa de femicidios de 0,85 a 0,82 por cada 100 000 mujeres a 2021.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.

Elaboración propia.

Según Robertho Rosero, de la Unidad de análisis y estudios de coyuntura, del Instituto Superior de Investigación y Posgrado (ISIP) de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Central del Ecuador (2019), las metas no cuentan con una evaluación positiva hasta el 2019. Los investigadores del Instituto han establecido una semaforización para ejemplificar el cumplimiento o no de dichas metas (verde=cumple; amarillo=posible incumplimiento; y

¹⁰² Se selecciona únicamente las metas que abarcan a la mujer en todo el ciclo de vida. El Plan establece 43 metas.

rojo=no cumple). Respecto al objetivo 1: *Garantizar una vida digna con iguales oportunidades para todas las personas*. Contiene 43 metas en áreas tales como: pobreza, empleo, acceso a servicios básicos, desigualdad y seguridad. En el cuadro anterior se señalan las metas generales que abarcan a la mujer en todo el ciclo de vida. De las 43 metas, apunta Rosero, 19 se encuentran en alerta roja, sobre todo en metas que tienen que ver con generación de empleo o disminución de la pobreza. 3 metas se encuentran en color amarillo y 7 en verde. Resulta significativo notar que 14 metas no tienen información porque no se han generado cifras para ello.

Para efectos de este trabajo, es relevante analizar la meta: *Incrementar el porcentaje de personas cubiertas por alguno de los regímenes de seguridad social pública contributiva del 47% al 51,2% a 2021*. Se ha comentado anteriormente que las mujeres tejedoras de paja toquilla carecen de protección social debido a que la actividad del tejido como tal no garantiza el aporte al seguro social y, por lo tanto, tienen dificultades para gozar de derechos reconocidos y consagrados por el Estado. Si bien la salud es pública en el país, al no estar asegurada no puede beneficiarse del seguro social: atención médica, jubilación, montepío¹⁰³, entre otros. Esto genera una situación de precarización en la edad adulta, porque la cobertura que tiene a disposición es mínima, insuficiente y precaria. Si bien es cierto, existe la opción de afiliarse al seguro de manera voluntaria, con un importe mínimo de aproximadamente \$69,34 dólares; la mujer rural en este caso estaría garantizando su jubilación, no obstante, las condiciones de empleo que tienen no les permite reunir de manera mensual dicho importe para el correspondiente pago. Por lo que, es necesaria una intervención más minuciosa del Estado para atender las necesidades concretas en este sector de la población. Volviendo a la meta, el INEC (2020b) señala que solo el 29,2 por

¹⁰³ Es la pensión que entrega el Instituto de Seguridad Social a viuda, huérfanos o padres del afiliado o jubilado fallecidos, que generaron el derecho.

ciento de la población se encuentra afiliado al seguro general del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS) y el 10,7 por ciento a otros seguros tales como el seguro voluntario, seguro campesino, ISSFA, ISSPOL, entre otros. En suma, el 39,9 por ciento de los ecuatorianos en edad de trabajar se encuentra afiliado, resta el 60,1 por ciento. La meta, por su parte, prevé aumentar del 47 por ciento al 51,2 por ciento para 2021, cifras que no concuerdan con los datos presentados por el INEC.

Respecto a las demás metas, cabe mencionar los siguientes datos, actualizados a enero de 2020, que reportan cifras negativas. Por ejemplo, para la meta: *Erradicar la incidencia de pobreza extrema por ingresos, reduciéndola del 8,7% al 3,5% a 2021*. El INEC reporta que el índice de pobreza extrema pasó de 8,4 por ciento a 8,9 por ciento a nivel nacional del 2018 al 2019, en el área urbana pasó de 4,1 por ciento a 4,3 por ciento y en el área rural del 17,7 por ciento al 18,7 por ciento, datos que dejan entrever una proyección poco favorable de reducción. Asimismo, la pobreza multidimensional que pasó del 37,9 por ciento a 38,1 por ciento, lejos de disminuir según la previsión del gobierno central (INEC, 2020b). Por último, en este objetivo, cabe mencionar que otra meta que no se está cumpliendo es la de disminuir la tasa de feminicidios. Durante el 2019, 106 mujeres murieron violentamente asesinadas por sus parejas o exparejas. Entre 2014 y 2020 han sido asesinadas 748 mujeres. Hasta el 2 de marzo de 2020, 17 mujeres han sido asesinadas (Alianza para el Monitoreo y Mapeo de los Femicidios en Ecuador, 2020)¹⁰⁴. En el área rural las mujeres sufren dos puntos porcentuales más violencia (28,7 por ciento) que las mujeres en las zonas urbanas (26,6 por ciento). No obstante, al

¹⁰⁴ En esta alianza convergen diversas organizaciones de mujeres de todo el país, tales como Fundación Aldea, Movimiento de Mujeres La Merced, entre otras.

desagregar la violencia según los tipos, es notorio que en el área rural viven violencia de la misma manera que las mujeres en áreas urbanas (CNIG, 2014a).

Respecto al objetivo 2: *Afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades*, se destacan tres políticas concretas en la que se puede enmarcar la actividad del tejido del sombrero de paja toquilla (tabla 11). El Plan promueve el diálogo intercultural y las acciones que se orienten a preservar las diversidades culturales del país, para ello es necesario no únicamente consagrar el principio en los documentos rectores del país, sino más bien, generar las condiciones materiales para que las personas que pertenecen a determinado grupo étnico tengan las mismas oportunidades de desarrollo económico que el resto de la población. A su vez, la política número dos que promueve el rescate y la protección del patrimonio cultural tangible e intangible es clave para el caso de las mujeres que tejen sombrero de paja toquilla. Se ha señalado anteriormente que esta actividad está reconocida por la UNESCO como patrimonio cultural inmaterial, en consonancia a ese reconocimiento, que les pertenece a todos/as los ecuatorianos/as, las políticas públicas que se desprendan del Plan deben orientarse a ello en el territorio de Manabí.

Tabla 11. Eje 1, objetivo 2 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 1	Objetivos
1.- Derechos para todos durante toda la vida	2.- Afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades.
Políticas¹⁰⁵	1.- Garantizar la interculturalidad y la plurinacionalidad en la gestión pública, para facilitar el goce efectivo de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades.
	2.- Promover el rescate, reconocimiento y protección del patrimonio cultural tangible e intangible, saberes ancestrales, cosmovisiones y dinámicas culturales.

¹⁰⁵ Se selecciona únicamente las políticas que abarcan a la mujer en todo el ciclo de vida.

	3.- Salvaguardar los territorios ancestrales y el patrimonio intangible, el fortalecimiento organizativo comunitario, las visiones de desarrollo propio y la sostenibilidad de sus recursos, y proteger la vida y autodeterminación de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario.
--	---

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.

Elaboración propia.

Del mismo modo, en respuesta a la política número tres, del cuadro precedente (tabla 11), la política pública en la provincia debe orientarse a fortalecer las estructuras organizativas de las tejedoras del sombrero de paja toquilla, escuchándolas se pueden comprender las necesidades particulares que tienen respecto a las ventas y, las complejidades de la comercialización local, nacional y hacia el exterior. La única manera de mejorar considerablemente este sector de la economía, es escuchando a las mujeres tejedoras, sus reflexiones, experiencias y necesidades.

Tabla 12. Eje 1, objetivo 2 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 1	Objetivos
1.- Derechos para todos durante toda la vida	2.- Afirmar la interculturalidad y plurinacionalidad, revalorizando las identidades.
Metas¹⁰⁶	1.- Incrementar el porcentaje de personas de 15 años y más que realizan actividades culturales del 3,9% al 5% a 2021.
	2.- Incrementar del 2,4% al 3,5% la contribución de las actividades culturales al Producto Interno Bruto a 2021.
	3.- Incrementar el porcentaje de personas pertenecientes a pueblos y nacionalidades que tienen empleo adecuado del 26% al 32% a 2021.
	4.- Erradicar la discriminación por género, etnia y situación de movilidad: erradicar el porcentaje de mujeres que han vivido algún tipo de discriminación de género a 2021.
	5.- Erradicar la discriminación por género, etnia y situación de movilidad: erradicar el porcentaje de personas indígenas, afros y montubios que afirman ser objeto de discriminación a 2021.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.

Elaboración propia.

¹⁰⁶ Se selecciona únicamente las metas que abarcan a la mujer en todo el ciclo de vida. El Plan establece 17 metas.

Rosero (2019) concluye que, 13 de las 17 metas no cuentan con información contrastable, 3 metas se encuentran en semáforo rojo y 1 meta en verde. Según Rosero, este objetivo tiene escasa importancia para el gobierno actual debido a la reducción del 26 por ciento presupuesto que se realizó en esta área, debido al proceso de austeridad que vive el país, y además porque no se han generado las estadísticas requeridas que permiten evaluar este objetivo. Además, en el diseño de la meta 4 y 5 se puede observar la carencia de cifras concretas que permitan medir la erradicación de la discriminación (tabla 12).

Del objetivo 3, que establece *garantizar los derechos de la naturaleza para las actuales y futuras generaciones*, se destaca la política que pretende fomentar el cuidado del patrimonio natural y de los recursos naturales no renovables. Para la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla es fundamental que se siga cosechando los toquillales en la zona de El Aromo y demás áreas productivas de la provincia, y que existan políticas públicas en Manabí que se orienten a ello (tabla 13).

Tabla 13. Eje 1, objetivo 3 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 1	Objetivos
1.- Derechos para todos durante toda la vida	3.- Garantizar los derechos de la naturaleza para las actuales y futuras generaciones.
Políticas¹⁰⁷	1.- Precautelar el cuidado del patrimonio natural y la vida humana por sobre el uso y aprovechamiento de recursos naturales no renovables.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

¹⁰⁷ Se selecciona únicamente la política que está relacionada a la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla.

Preservar el tejido del sombrero de paja toquilla pasa necesariamente por generar una política de cultivo razonable y sostenible de la materia prima. Un trabajo coordinado entre el Ministerio de Agricultura y Ganadería y el Consejo Provincial de Manabí parecería oportuno.

Tabla 14. Eje 1, objetivo 3 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 1	Objetivos
1.- Derechos para todos durante toda la vida	3.- Garantizar los derechos de la naturaleza para las actuales y futuras generaciones.
Metas¹⁰⁸	1.- Mantener el 16% de territorio nacional bajo conservación o manejo ambiental a 2021.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

En cuanto a las metas (tabla 14), de las 12 establecidas en el Plan se escoge aquella que más se orienta al tejido de sombrero de paja toquilla. El Plan establece mantener zonas de conservación en el territorio nacional, aquí cabe un análisis en detalle sobre la materia prima y señalar las medidas de protección de los toquillales y a su vez la garantía de que las familias que se benefician de este recurso puedan seguir haciendo de manera sostenible y respetuosa con el medio ambiente. Pocos estudios existen sobre los toquillales, una tarea pendiente del Estado y de la Academia. Rosero (2019) señala que, de las 12 metas propuestas en el Plan para este objetivo, 6 no disponen de información para el análisis, 2 se encuentran en el semáforo rojo, 2 en amarillo y 2 en verde. Las metas que aún no disponen de datos dependen de los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD). Hasta aquí el análisis sobre el eje 1 del Plan. La información seleccionada responde a las políticas y metas en las que se podría enmarcar a la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla y a las mujeres tejedoras.

¹⁰⁸ Se selecciona únicamente la meta que está relacionadas con el cultivo de la paja toquilla. El Plan establece 12 metas.

En el eje 2 del Plan Nacional (tabla 15), que tiene que ver con la *Economía al servicio de la sociedad*, se escoge, en el objetivo 4, la política pública que pretende fortalecer la economía de los sectores rurales. Véase a las organizaciones de la economía popular y solidaria que desde sus espacios dinamizan la economía local.

Tabla 15. Eje 2, objetivo 4 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 2	Objetivos
2.- Economía al servicio de la sociedad.	4.- Consolidar la sostenibilidad del sistema económico, social y solidario y afianzar la dolarización.
Políticas¹⁰⁹	1.- Promover el acceso de la población al crédito y a los servicios del sistema financiero nacional, y fomentar la inclusión financiera en un marco de desarrollo sostenible, solidario y con equidad territorial.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

En este grupo entran las mujeres tejedoras de sombrero que se encuentran asociadas. No obstante, la realidad es que cuando las mujeres necesitan apoyarse económicamente para sacar adelante su emprendimiento no se arriesgan por el temor a no tener cómo responder a los créditos. Más adelante, en el apartado sobre los relatos de las mujeres, se podrá notar que, ellas, aunque tienen la iniciativa de hacerlo (endeudarse), se detienen porque no tienen ninguna garantía de venta ni control sobre el precio de los sombreros. Únicamente las mujeres de Pile tienen la capacidad de imponer el precio, debido a las circunstancias particulares que caracterizan el sombrero de dicha localidad. Asimismo, las mujeres de Picoazá, que han tenido apoyo de la cooperación internacional han podido establecerse en el taller, eliminando el intermediario y generando sus propios ingresos. Esto lo han conseguido después de un proceso

¹⁰⁹ Se selecciona únicamente la política que está relacionada a la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla.

largo y minucioso de mejoramiento de la calidad del sombrero. Por lo tanto, aunque la política exista, esta debe ser revisada y debe ser funcional a las necesidades de mujeres productivas como las mujeres tejedoras. Una de las medidas que se pueden tomar en la provincia de Manabí, es que exista un apoyo real coordinado entre las instituciones provinciales y organizaciones internacionales, en el marco de proyectos de desarrollo orientados a fortalecer sectores productivos a pequeña escala y con perspectiva de género.

En cuanto a las metas de este objetivo (tabla 16), Rosero señala que, de las 10 metas establecidas en el Plan, 2 se encuentran en el semáforo verde, 4 en amarillo y 3 en rojo, mientras que 1 meta no tiene datos disponibles para evaluar. Para analizar cómo esas metas contribuirían al desarrollo de las tejedoras es necesario proporcionar dichos créditos a las organizaciones existentes. De la misma manera, la meta 2 y 3 carecen de cifras exactas que las permitan medir.

Tabla 16. Eje 2, objetivo 4 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 2	Objetivos
2.- Economía al servicio de la sociedad.	4.- Consolidar la sostenibilidad del sistema económico, social y solidario y afianzar la dolarización.
Metas¹¹⁰	1.- Incrementar el número de operaciones nuevas del segmento de microcrédito en relación al número total de nuevas operaciones del Sistema Financiero Nacional del 10,34% a 11,44% a 2021.
	2.- Incrementar la participación de la Economía Popular y Solidaria en el monto de la contratación pública a 2021.
	3.- Aumentar el porcentaje de compras totales que realizan los supermercados y/o similares a los actores de la Economía Popular y Solidaria, artesanos, micro y pequeños y medianos proveedores nacionales a 2021.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

¹¹⁰ Se selecciona únicamente las metas que están relacionadas con el cultivo de la paja toquilla. El Plan establece 10 metas.

Respecto al objetivo 5 (tabla 17), se destaca la política relacionada al fortalecimiento y fomento de la asociatividad en el marco de la economía popular y solidaria. Las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla organizadas hacen parte de este sector productivo del país. No obstante, como se podrá notar en los relatos de las mujeres, que hacen parte de este trabajo, muchas de ellas todavía no han conseguido el dinero suficiente para formar la asociación, un paso clave que les permitiría ser beneficiarias de proyectos de desarrollo, así como también beneficiarias de políticas como las mencionadas en este capítulo. Aquí hace falta un programa en la provincia de Manabí que contribuya a identificar estas realidades y a fomentar su organización.

Tabla 17. Eje 2, objetivo 5 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 2	Objetivos
2.- Economía al servicio de la sociedad.	5.- Impulsar la productividad y competitividad para el crecimiento económico sostenible, de manera redistributiva y solidaria.
Políticas¹¹¹	1.- Fortalecer y fomentar la asociatividad, los circuitos alternativos de comercialización, las cadenas productivas, negocios inclusivos y el comercio justo, priorizando la Economía Popular y Solidaria, para consolidar de manera redistributiva y solidaria la estructura productiva del país.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

En el cumplimiento de las metas (tabla 18), Rosero (2019) señala que, de las 21 metas propuestas en el Plan, 4 están en color verde, 2 en amarillo, 5 en rojo y 10 de ellas no disponen datos para su evaluación. De hecho, para la meta que se ha seleccionado, porque está relacionada con la

¹¹¹ Se selecciona únicamente la política que está relacionada a la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla.

actividad del tejido de sombrero de paja toquilla, resulta insuficiente porque no establece un parámetro claro de cómo y en qué medida se debe incrementar el acceso de la economía popular y solidaria a los mercados internacionales.

Incluso para el caso específico del tejido de sombrero de paja toquilla, es nula la política pública, no existe un criterio claro cuando envían representantes al exterior, o reglas específicas sobre cómo exportar y a qué precios. Como se carece de reglamentación, los tejedores que cuentan con contactos en el extranjero son los únicos que se benefician de ello, generando serias inequidades en los demás tejedores/as, sobre todo en el caso de Pile.

Tabla 18. Eje 2, objetivo 5 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 2	Objetivos
2.- Economía al servicio de la sociedad.	5.- Impulsar la productividad y competitividad para el crecimiento económico sostenible, de manera redistributiva y solidaria.
Metas¹¹²	1.- Incrementar el acceso de la Economía Popular y Solidaria a mercados locales e internacionales a 2021.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

El último objetivo del eje 2 del Plan Nacional de Desarrollo (tabla 19) señala tres políticas claves en las que se puede enmarcar el tejido de sombrero de paja toquilla. Véase la importancia de fomentar trabajo digno en las zonas rurales, potenciando las capacidades productivas locales. Para cumplir aquello es necesario que este Plan evidencie a las diversas realidades rurales y deje de mirar a la ruralidad como una estructura homogénea y dedicada únicamente a la agricultura. De hecho, los datos presentados en la Agenda de Desarrollo Sostenible de Manabí, del Consejo

¹¹² Se selecciona únicamente la meta que está relacionada a la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla. El Plan establece 21 metas.

Provincial de Manabí (2018), dejan entrever que los sectores productivos de la economía de la provincia no contemplan las actividades artesanales por no poseer valor agregado.

Tabla 19. Eje 2, objetivo 6 y políticas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 2	Objetivos
2.- Economía al servicio de la sociedad.	6.- Desarrollar las capacidades productivas y del entorno, para lograr la soberanía alimentaria y el Buen Vivir Rural.
Políticas¹¹³	1.- Fomentar el trabajo y el empleo digno con énfasis en zonas rurales, potenciando las capacidades productivas, combatiendo la precarización y fortaleciendo el apoyo focalizado del Estado e impulsando el emprendimiento.
	2.- Promover el comercio justo de productos, con énfasis en la economía familiar campesina y en la economía popular y solidaria, reduciendo la intermediación a nivel urbano y rural, e incentivando el cuidado del medioambiente y la recuperación de los suelos.
	3.- Garantizar la participación plural, con enfoque de género y énfasis en las organizaciones de pueblos, nacionalidades, comunas, comunidades y colectivos, en el manejo sostenible de los recursos naturales y servicios ambientales.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

Otra de las políticas claras, es que se debe promover el comercio justo de los productos, con especial atención en las economías familiares, campesinas, rurales que son las que más sienten el peso de las grandes industrias y los productos elaborados a gran escala. La economía popular y solidaria debe fortalecer al sector rural, campesino, artesanal para preservar sus medios de vida, de manera sostenible. Es claramente importante que la política número dos apunte a la reducción de la intermediación a nivel urbano y rural, aquí entra en escena de nuevo la necesidad de que las mujeres tejedoras puedan ser ellas mismas las que comercialicen sus productos; acortar los actores permitirá tener más beneficios directos y a un precio justo. De

¹¹³ Se selecciona únicamente la política que está relacionada a la actividad del tejido de sombrero de paja toquilla.

manera integral, la tercera política busca garantizar la participación en igualdad de condiciones a los grupos sociales que se autoidentifican con una nacionalidad o pueblo diferente al blanco/mestizo. En el caso de las mujeres tejedoras, se consagra el derecho de autoidentificarse como montuvias y no sufrir discriminación por ello.

Tabla 20. Eje 2, objetivo 6 y metas planteadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 Toda una Vida.

Eje 2	Objetivos
2.- Economía al servicio de la sociedad.	6.- Desarrollar las capacidades productivas y del entorno, para lograr la soberanía alimentaria y el Buen Vivir Rural.
Metas¹¹⁴	1.- Reducir la incidencia de la pobreza por ingresos rural del 38,2% al 31,9% a 2021.
	2.- Incrementar la tasa de empleo adecuado en el área rural del 27,8% al 35,2% a 2021.
	3.- Reducir del 59,9% al 49,2% la tasa de pobreza multidimensional en el área rural a 2021.

Fuente: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017.
Elaboración propia.

Respecto a las metas (tabla 20), de las 18 establecidas, 13 se encuentran sin datos para poder evaluar, 1 meta en amarillo y 4 en rojo (Rosero, 2019). Esto da una clara muestra de la poca información que ha generado el propio Gobierno para evaluar el Plan Nacional de Desarrollo. En el caso de las metas escogidas, los datos a la fecha enero de 2020 son las siguientes. Meta 1: la pobreza por nivel de ingresos en el área rural pasó de 40 por ciento a 41,8 por ciento, de 2018 a 2019 (INEC, 2020b). Este dato no coincide con la cifra base establecida en la meta debido a que la cifra actual es más elevada. Respecto a la meta 2: la tasa de empleo adecuada en el área rural ha ido disminuyendo, en el 2017 era del 25 por ciento aproximadamente, mientras que para el 2018 bajó al 23 por ciento y en el 2019 a 20,6 por ciento (INEC, 2020b). Esta meta, una

¹¹⁴ Se selecciona únicamente las metas que están relacionadas con la actividad económica del sombrero de paja toquilla. El Plan establece 18 metas.

vez más, es escasa respecto al planteamiento del Plan Nacional. Por último, en la meta 3: la tasa de pobreza multidimensional en el área rural subió del 67,7 por ciento en 2018 a 71,1 por ciento en 2019 (INEC, 2020c). Por lo que, la reducción propuesta del 59 por ciento al 49 por ciento hasta 2021 resulta compleja dado que desde el 2017 ha ido incrementándose la pobreza multidimensional, solo en el 2016 hubo una ligera disminución tanto a nivel nacional, urbana, como rural. Como se pudo evidencia, el Plan Nacional, si bien marca las pautas de la política pública, no establece lineamientos para sectores tan representativos como el sector artesanal, para que de ahí se desprendan otras acciones concretas.

4.3.2.- Agenda Zonal 2017-2021

La provincia de Manabí, según la división administrativa de planificación nacional, pertenece a la zona 4 junto con la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas. En este marco la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Secretaría Técnica Planifica Ecuador, actualmente) diseña las agendas zonales para la coordinación de la política pública en los diferentes territorios, para Manabí: la Agenda Zona 4 – Pacífico 2017-2021. Esta agenda zonal conduce la política pública nacional, articula y coordina los lineamientos del Gobierno central en la provincia, en colaboración con los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD). Las zonas están conformadas por provincias, según la proximidad geográfica, cultural y económica, cada zona está constituida por distritos y a su vez, éstos por circuitos. Se trata de una coordinación estratégica netamente administrativa.

En el caso de la Agenda 2017-2021 se puede constatar que, este instrumento no incluye a la artesanía y mucho menos al tejido de sombrero de paja toquilla dentro del sector económico-productivo. Los problemas que prioriza, en el marco del Consejo Sectorial Económico –

Productivo son: economías locales básicamente agroproductivas, caracterizadas por bajos rendimientos y poca agregación de valor; fragmentación del suelo agrícola en Manabí, frontera agrícola y legalización de tierras; extensos circuitos de comercialización e intermediación, con escasa participación de los actores de la Economía Popular y Solidaria (EPS); déficit de infraestructura de riego y drenajes que afecta a la productividad agropecuaria; y, débil aprovechamiento de las potencialidades y diversidad de recursos por parte del sector de turismo (SENPLADES, 2019). Como se había resaltado, desde el Plan Nacional de Desarrollo no se incluye al sector de la artesanía en la planificación, ni se lo considera un sector clave en la economía. Se aborda a la artesanía únicamente dentro de los análisis sobre el turismo en el país y en la provincia, desde una mirada marginal, paternalista e incluso anecdótica sobre el folklore de cada una de las zonas geográficas del país y en particular, en el caso de Manabí, donde el sombrero de paja toquilla es un símbolo cultural, pero con nula atención sobre su potencial económico-productivo.

En esta agenda, además, no se hace mención al rol de la mujer rural, ni de las actividades económicas a las que se dedica. Incluso, la mirada hacia la ruralidad, una vez más, está enfocada únicamente a la actividad agrícola y ganadera, invisibilizando las demás actividades que realizan las poblaciones rurales en la provincia.

Al hablar de mujeres en el Ecuador, desde una mirada integral, se esperaría que los planes tanto nacionales como provinciales incorporen políticas, programas, proyectos y estrategias que atiendan a las diversas necesidades que tienen las mujeres (y hombres) en el país. Se ha podido evidenciar que así no está funcionando, al menos hasta el momento. El Plan Nacional de Desarrollo menciona la necesidad de disminuir la tasa de feminicidios y que la mujer goce de derechos a lo largo de todo su ciclo de vida. No obstante, a la hora de revisar las políticas

concretas no se especifica ninguna, que, dentro del sector económico-productivo, pueda beneficiarlas directamente, en tanto que mujeres trabajadoras, referente de hogar¹¹⁵, y en el mundo de la ruralidad, más allá de la agricultura y ganadería. Las políticas públicas son presentadas de manera general, lo que invisibiliza una vez más la labor de la mujer de manera diferenciada. Esto provoca que a la hora de aplicar la política pública en los territorios no se generan estrategias puntuales para atender sus necesidades, debido a la generalidad con la que precisamente están escritas las políticas y metas. Asimismo, las menciones, con claro enfoque de género, tienen que ver con equiparar el salario entre hombres y mujeres, por citar un ejemplo, que, si bien son todavía necesarias, quedan aún insuficientes. En el Ecuador, las mujeres gozan de derechos históricamente reconocidos: acceso a la educación, salud, participación formal en política, en la vida pública, y al trabajo. Sin embargo, resta incorporar las actividades económicas marginales, como es el caso del tejido de sombrero de paja toquilla, tal y como se ha señalado en este trabajo.

4.3.3.- Agenda Nacional de las Mujeres y Personas LGBTI 2018-2021

Al margen del sector productivo, el Estado cuenta con una agenda específica para atender la violencia de género. Si bien, es un problema social que merece atención urgente, se hace necesario reflexionar en la importancia de generar un único documento que atienda las diversas problemáticas que tienen las mujeres urbanas y rurales en el Ecuador. La actual Agenda

¹¹⁵ Se entiende que los hogares son sistemas complejos, en los cuales todos/as los miembros hacen aportes significativos y juegan un rol importante en el ámbito social, por eso se prefiere la categoría “referente de hogar” en lugar de “jefe o jefa de hogar”, aunque se reconoce que existen hogares en los que las mujeres son el referente único (Paulson et al., 2011). Según Norma Fuller (1999) se define a las familias jefaturadas por mujeres a aquellas donde la madre de familia es la principal proveedora del sustento de sus familiares, y además, es la única de los progenitores que está físicamente presente y desempeña las funciones de autoridad, socialización y administración del hogar.

Nacional de las Mujeres y Personas LGBTI 2018-2021, sobra decir que necesaria, se orienta a la incorporación del enfoque de igualdad de género en todas las funciones del Estado y niveles de gobierno, y genera mecanismos de evaluación de la política pública en todas las instancias de gobierno, en la aplicación del principio de igualdad de trato y oportunidades a todas las personas, sin discriminación por razones de género. Esta agenda establece los lineamientos en temas de género a las demás agendas de coordinación zonal, a los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD) — erige mecanismos para la igualdad en el territorio a través de los Consejos Cantonales de Protección de Derechos (CCPD) y Comisiones Permanentes de Igualdad y Género, así como instancias técnicas, PDyOT y gestión de los propios GAD— y a las organizaciones de mujeres y personas LGBTI a nivel nacional (orienta la participación en espacios ciudadanos, Consejos consultivos, veedurías, asambleas, entre otro). Es, por lo tanto, una agenda de lineamientos, mas no ofrece una planificación en específico.

En cuanto a la labor productiva de la mujer, esta agenda menciona actividades tales como: el trabajo no remunerado y de cuidado, trabajo doméstico no remunerado, y trabajo doméstico remunerado. Si bien se realiza un análisis del empleo adecuado e inadecuado de las mujeres, tanto en el área rural como urbano, sigue siendo insuficiente la radiografía de las mujeres rurales, las actividades a las que se dedican y las necesidades que faltan por ser atendidas. Según esta agenda, el 82,60 por ciento de la población femenina rural tiene un empleo inadecuado, esto quiere decir que no cuenta con un trabajo formal, no cobra el salario mínimo, ni goza de beneficios sociales al no tributar al seguro social (65,70 por ciento para los hombres rurales). Mientras que solo el 14,6 por ciento de mujeres rurales tiene un empleo adecuado (32,7 por ciento de hombres rurales), a diciembre de 2017. Este universo de mujeres con empleo inadecuado es bastante amplio y debería llamar la atención de los planificadores y ejecutores de

la política pública. En términos generales, la tasa global de empleo se mantiene para las mujeres en el 94 por ciento, mientras que el desempleo se ha ido incrementando hasta el 6 por ciento en 2017, las mujeres presentan tasas más altas de desempleo que los hombres (3,6 por ciento) (CNIG, 2018).

Anteriormente, se mencionó la importancia de que las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla puedan acceder al crédito y financiar sus emprendimientos. Un ejercicio que no es evidente teniendo en cuenta la inestabilidad de las ventas de los sombreros, así como la vulneración de sus derechos al no recibir un valor justo por su trabajo. Frente a esto, es necesario destacar que «a pesar de que existen evidencias de que las mujeres suelen administrar de mejor manera los recursos financieros, todavía existe una brecha en el acceso al crédito, lo que implica desventajas de género que afectan a las mujeres» (CNIG, 2018, p. 167). Las mujeres tienen menos acceso al crédito, tienen mayores complicaciones para afrontar deudas por la misma precarización de sus trabajos. Las mujeres que tienen pequeños emprendimientos tienen más dificultades para mantenerlos. Son necesarias políticas concretas que contribuyan a identificar las circunstancias del empleo inadecuado en las zonas rurales y que se generen estrategias para contribuir en el desarrollo productivo de las mujeres, teniendo en cuenta la diversidad de sus actividades.

En el 2012 se llevó a cabo el Programa para el Buen Vivir Rural 2012-2017, en el cual se pretendía erradicar la pobreza en los sectores rurales en situación de más vulnerabilidad. Los proyectos que se implantaron fueron de carácter agro-productivos (únicamente), del 2014 al 2015 también se llevaron a cabo programas para mujeres rurales que tenían que ver con acceso a la tierra y producción agrícola.

En suma, la vida digna y sin pobreza pasa por disponer de autonomía económica para las mujeres. Es la capacidad de generar sus propios ingresos y recursos, en igualdad de condiciones que los hombres. Queda mucho por hacer, frente al trabajo de la mujer rural artesana, en Manabí y en el resto del Ecuador.

4.3.4.- Agenda «Súper Mujer Rural»

Actualmente, se está desarrollando una nueva agenda, que, en principio, parece ser un instrumento más integrador sobre las realidades de las mujeres rurales en el Ecuador. La información oficial es que, a marzo de 2020, aún no ha sido publicado el documento, no obstante, el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) informa que se pretende visibilizar el rol que cumple la mujer en el proceso productivo, aunque con un claro enfoque sobre la agricultura y soberanía alimentaria. Esta cartera de Estado manifiesta que esta agenda es una apuesta que pretende generar políticas públicas diferenciadas e incentivos para fortalecer a la mujer rural, en toda su diversidad, así lo manifestó un funcionario público con el que se pudo conversar en la ciudad de Portoviejo, Manabí.

Esta agenda tuvo que haber sido publicada, en un primer borrador, hasta diciembre de 2019, no obstante, la entrega se ha retrasado considerablemente. En ella participan además la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), el Programa Mundial de Alimentos, ONU Mujeres, y demás instituciones del ramo, en el Ecuador. En el 2019 se llevaron a cabo doce diálogos regionales de manera participativa con mujeres rurales y un diálogo nacional. En el país, el sector rural, y en especial las mujeres generan un alto nivel de productividad en diferentes áreas, que como se han señalado, deben ser analizadas en función de su diversidad y aporte a la economía familiar, economía local, provincial y nacional. Se espera que este instrumento visibilice estas realidades.

4.3.5.- Otras agendas nacionales

El Estado ecuatoriano, además, contempla otras agendas, tales como la Agenda Nacional para la Igualdad Intergeneracional, y la Agenda para la Igualdad de derechos de las nacionalidades y pueblos indígenas, pueblo afrodescendiente y pueblo montubio 2019-2021. Estas agendas, intervienen en el ciclo de vida de todos y todas las ecuatorianas, con otros enfoques. En el caso de la Agenda para la Igualdad Intergeneracional se enfoca en la protección y garantía de los derechos niñas, niños adolescentes y personas adultas mayores, en función de las necesidades específicas según cada grupo etario, políticas que van desde la escolaridad infantil hasta la atención en los últimos años de vida de los adultos mayores. Aquí no se registra ninguna mención a las labores productivas de las personas en general ni de las mujeres rurales en particular. En cuanto a la Agenda de las nacionalidades y pueblos, se formulan políticas respecto a los derechos colectivos, en tanto que comunidades étnicas reconocidas. En este instrumento tampoco se hace mención a las actividades económicas productivas. Lo que denotan estas agendas por separado es un nulo enfoque interseccional para abordar las problemáticas de los/las ciudadanos/as.

4.3.6.- Planes y agendas en Manabí

La provincia de Manabí cuenta con tres instrumentos de política pública: PDyOT, Agenda Productiva de Manabí y Agenda de Desarrollo Sostenible de Manabí 2018. En cuanto al Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDyOT) se elaboró en Manabí en 2015 y tiene vigencia hasta el 2024. Estos planes deben ser actualizados obligatoriamente al inicio de gestión de autoridades locales, cuando se requiere adecuar el plan por algún proyecto nacional estratégico y ante algún desastre natural. Desde el 2015 que fue elaborado, dos de las condiciones

obligatorias se han cumplido, en 2016 ocurrió el nefasto terremoto que cambió radicalmente la planificación en la provincia; y en 2019 hubo cambio de autoridad en el Consejo Provincial de Manabí, es decir, del prefecto de la provincia, máximo exponente de la política pública a través del PDyOT. Asimismo, la Agenda Productiva de Manabí no se ha actualizado desde 2014. Más allá de esto, al revisar el plan se observa que al clasificar y priorizar las políticas según los sectores productivos mencionan al turismo y a la artesanía como otras de las potencialidades significativas de la provincia, pero no se diseñan estrategias específicas para potenciarla. La Agenda Productiva, por su parte, no menciona a la artesanía ni al tejido de sombrero de paja toquilla; y por último la Agenda de Desarrollo Sostenible 2018, realiza un análisis estratégico de los problemas encontrados en la provincia. Identificaron que existe un interés por parte de las comunidades en recuperar su patrimonio histórico y potenciarlo como atractivo turístico, de manera especial en la elaboración de artesanías y la recuperación de costumbres locales y bienes inmuebles. Así como también la importancia de fomentar capacitaciones para la elaboración de artesanías, tales como las realizadas en paja toquilla. Este análisis se relaciona directamente con el fomento y la gestión de la oferta turística. De hecho, la Agenda realiza un informe sobre el potencial del tejido de sombrero de paja toquilla, en la comuna Pile (no menciona a ninguna otra localidad), en él se destaca lo siguiente:

Tabla 21. FODA Tejido de sombrero de paja toquilla.

Fortaleza	Producto artesanal con identidad cultural y de conocimiento ancestral hecho 100% a mano.
	Mercado establecido en el exterior.
	Producto posicionado en el mercado internacional, es un atractivo turístico para turistas extranjeros.
	Pile, experiencia en el arte de tejer sombreros de paja toquilla.
	Escuela taller de arte y oficio de Pile.
	Profesores calificados.

	Buena accesibilidad a Pile.
	Asociatividad de tejedores.
Oportunidad	Reconocimiento por parte de la UNESCO: Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.
	Sombrero de paja toquilla es un atractivo turístico.
	El Ministerio de Turismo y el Ministerio de Comercio Exterior promocionan en mercados internacionales el sombrero.
	Interés del gobierno central en apoyar la transferencia de conocimientos de los tejedores a nuevas generaciones.
	Incrementar la afluencia de turistas que llegan a Manta (cruceros).
Debilidad	No existe señalización clara para llegar a Pile.
	No existe plan de desarrollo turístico para Pile.
	Desconocimiento de los atractivos culturales.
	Pocos jóvenes se interesan en continuar la tradición del tejido.
Amenaza	Confección del sombrero en otros países.
	Catástrofes naturales como El Niño o terremotos.
	Carencia de recursos para financiar campañas de promoción turística y comercial de parte de las entidades gubernamentales.
	Cambio de clima que perjudique a las áreas de producción.
	Deforestación de áreas de producción.

Fuente: Agenda de Desarrollo Sostenible, 2018.
Elaboración propia.

La Agenda destaca estos criterios en relación al tejido de sombrero de paja toquilla, si bien lo realiza en razón de la realidad de la comuna de Pile, la realidad de las tejedoras y tejedores (Pile) es compartida con el resto de localidades que se dedican a esta actividad económica. De hecho, las estrategias diseñadas se dirigen a potenciar a Pile como destino turístico, olvidando todo el universo del tejido de sombrero en Manabí. Actualmente, la alcaldía de Montecristi (cantón al que pertenece la comuna de Pile), el Consejo Provincial de Manabí y el Gobierno Nacional a través del INPC trabajan en un plan integral para mejorar las condiciones de Pile y potenciar la principal actividad económica de sus habitantes. Este ejercicio será un primer intento de política integral rural, que se espera pueda ser de ejemplo para otras localidades. Según el informe facilitado por Sebastián Mosquera, antropólogo del INPC, este plan pretende fortalecer

a la comuna como un espacio de actividad cultural, creativa, turística y de fortalecimiento de la producción con impacto nacional.

4.3.7.- Plan de Salvaguardia del Tejido Tradicional del Sombrero de Paja Toquilla

Una vez que fue reconocido por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura (UNESCO) el tejido tradicional de sombrero de paja toquilla como Patrimonio Intangible de la Humanidad, el 5 de diciembre de 2012, el Estado de Ecuador estableció estrategias y planes de trabajo para garantizar la salvaguarda del tejido, para ello diseñó el Plan de Salvaguardia del Tejido Tradicional del Sombrero de Paja Toquilla. La idea rectora es que el tejido continúe practicándose. El Plan de Salvaguardia responde a cinco principios: 1) participación: de manera activa y efectiva de los actores involucrados, el objetivo es la conservación y la valorización del patrimonio; 2) interculturalidad: consenso y cohesión de procesos para el desarrollo local; 3) sustentabilidad: acciones reales y efectivas de los involucrados, tanto de entidades públicas y privadas, y de las comunidades. Para cumplir este principio se incluye la asignación de recursos económicos y humanos; 4) objetivos acordes al Plan Nacional de Desarrollo vigente. Trabajo coordinado con los demás niveles de gobierno; 5) manejo ético: para cumplir con el Plan de Salvaguardia se debe contar con el consentimiento previo e informado de los involucrados (INPC, 2019).

Para el cumplimiento de este Plan se creó el Comité Integral de Salvaguardia, en el que participan las siguientes carteras del Estado: Ministerio de Cultura y Patrimonio; INPC; Ministerio de Turismo; Ministerio de Industrias y Productividad; Ministerio de Agricultura y Ganadería; Ministerio de Inclusión Económica y Social; Ministerio de Comercio Exterior; y Ministerio de Ambiente. Cada institución aporta desde su especialización al desarrollo de actividades que permitan cumplir los principios rectores, en cuatro ejes fundamentales:

investigación, dinamización, comunicación y promoción. Actualmente, las instituciones involucradas se encuentran ejecutando el Plan de Salvaguardia 2019-2021, en él se detallan una serie de proyectos, acciones y metas en los cuatro ejes mencionados anteriormente, para las provincias de Manabí, Azuay y Santa Elena. Se hecha en falta la perspectiva de género en la provincia de Manabí, que no contempla proyectos de investigación ni dinamización que integre a las demás mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, solo se menciona a Pile y El Milagro de Picoazá. Las demás localidades de la provincia continúan sin ser tomadas en cuenta. Asimismo, el Plan mantiene la lógica de la promoción turística sin ampliar la mirada a la labor económica-productiva que es el tejido en paja toquilla. Una mirada más integral potenciaría la tecnificación de esta actividad, mejorando las condiciones de vida de las mujeres al añadirle valor agregado al producto y por ende a su precio.

Este plan involucra la protección de la práctica y el producto final desde el cultivo de la materia prima, la cosecha, el tratamiento, el tejido, la comercialización y la búsqueda de mercado, sobre todo el mercado internacional. El Plan de Salvaguardia debe ser la política pública marco para que las entidades nacionales y provinciales generen las estrategias necesarias para que la venta del sombrero sea efectiva en el país y en el exterior, y que proporcione una remuneración justa para las personas que se dedican a que este patrimonio se mantenga vivo.

4.4.- Discurso heteroglósico sobre el tejido: entre la tradición y la necesidad

En torno al tejido de sombrero de paja toquilla coexisten diversas realidades, pluriversos (espacio plural donde muchos mundos son posibles, según Arturo Escobar, 2005) que emergen de una misma tradición y que a partir de la cual sus tejedoras y tejedores narran historias múltiples. En una misma localidad, como en Pile, se pueden observar diferentes discursos, historias de vida que trascienden en una dirección o en otra. Tejedores que han alcanzado lo necesario para comercializar de manera individual y/o familiar y tejedoras que aún están buscando su propio camino. La práctica es la misma, la rutina, incluso, puede ser muy parecida, aprovechan las primeras horas de la madrugada para tejer con el mejor clima de la comuna; cuidan la paja como a ellos mismos y se concentran en la labor como si fuera el único y último sombrero que tejen. El tejido lo transmiten de generación en generación. Hombres y mujeres que crecen en un mismo contexto, pero que en algún punto diverge: la salida comercial que tienen los unos y las otras. No solo en Pile, sino en El Milagro, en San José y en El Corozo, todas ellas localidades que han crecido de la mano del tejido, pero historias específicas que dejan entrever que la tradición puede ser la misma, pero las realidades de estas mujeres muy diversas; comparten similitudes y pertenecen a zonas geográficas parecidas.

Para comprender de mejor manera lo expuesto, se recurre a la categoría de *heteroglosia* (Bajtín, 1981), concepto acuñado por el teórico literario ruso Mijaíl Mijáilovich Bajtín, quien desde mediados de los años treinta del siglo XX, y hasta su fallecimiento en 1975, se convirtió en un autor de referencia de las ciencias sociales. Es meritorio traerlo a colación porque al momento de retratar las experiencias de las mujeres tejedoras surgió la necesidad de recuperar un concepto clave para comprender sus discursos. Si bien los trabajos de Bajtín se desarrollaron en el campo de las teorías literarias y lingüísticas, así como en los de la antropología y la historia,

sus conceptos han trascendido a las áreas sociales donde se pone en juego lo social y lo subjetivo. En el campo de los estudios sociales, las ideas de Bajtín se han materializado en premisas que evocan al sujeto como un ser dialógico y social, con un proceso polifónico que nunca acaba, sino que siempre está en construcción (Sisto, 2015).

Para Bajtín, el individuo cuando se expresa se dirige inevitablemente a otro, y a su vez, a través de esta última persona se habla al resto, que, conforman su vida social. De esta manera, surge la idea de que el lenguaje organiza, pero no desde un sentido único de su expresión. El mundo social es diverso, heterogéneo y multiverso; por eso las respuestas, y los diálogos, son múltiples. Aquí es donde Bajtín considera a la *heteroglosia*, como «el principal fenómeno que caracteriza al lenguaje vivo en su continua organización-desorganización» (Sisto, 2015, p. 13). La heteroglosia, además, es entendida como la diferenciación y estratificación social del lenguaje; quiere decir que no existe un lenguaje neutro, sino que por el contrario existe un lenguaje estratificado en clases sociales, y grupos sociales diferenciados, entre otros. Por ello, todo lenguaje se encuentra construido por intenciones y acentos, y hay que analizarlo en el marco de las situaciones discursivas, de manera concreta (Millán Jiménez, 1994). En la antropología ha sido ampliamente utilizada esta categoría para señalar las variaciones del discurso al interior de una comunidad o un sujeto propio de su cultura.

Las mujeres tejedoras se han mantenido, a lo largo de sus vidas, tejiendo convencidas de que esa actividad les da autonomía económica, pero la pregunta que cabe hacer es ¿realmente este trabajo les ha permitido adquirir una independencia en términos económicos? Los relatos presentan aquí una doble postura: por un lado, las mujeres manifiestan que han podido sacar a sus hijos adelante, vendiendo los sombreros, pero a la vez reconocen que ya no es como antes (hace algunas décadas) que se pagaba mejor y que además vendían más, mientras que ahora

tienen menos pedidos y los intermediarios pagan menos. Otra parte del discurso es que estas mujeres no solo se han dedicado a tejer, sino que han tenido que buscar alternativas económicas, en diversas áreas como se ha señalado. Por lo tanto, no solo el tejido ha sido su fuente económica, sino que ha existido siempre una complementariedad de labores remuneradas, aunque de manera precaria. En todo caso, sigue quedando en entredicho la mencionada autonomía económica, si se piensa en el sombrero como única fuente de ingreso.

Al interior de una misma localidad se pueden encontrar declaraciones de las mujeres que ubican al tejido del sombrero como la tradición por excelencia que hay que mantener, pero que, a su vez, si encontraran otra actividad que les proporcionara más ingresos económicos dejarían de dedicarse a ello. En ese punto, el reto es encontrar otra actividad en la que incursionar, arriesgarse y esperar buenos resultados, sobre todo cuando se tiene en cuenta que la mayoría de las mujeres están entre los 40 y 70 años de edad, esto quiere decir que se trata de una actividad en riesgo de desaparecer. Lo que evidencia, una vez más, un discurso complejo sobre una misma realidad. En la misma línea, lo manifestaban los dos jóvenes de 14 y 17 años en El Milagro, que colaboran en el trabajo familiar, porque saben que es importante; de hecho, la joven de 14 años manifestó estar gustosa de poderles enseñar a otros más adelante, pero a su vez ella y todos los demás saben que el tejido dejará de existir y por esta razón deben estudiar una carrera.

Si miramos hacia el exterior de cada una de las localidades visitadas, encontramos diversidad de discursos también. Por ejemplo, la experiencia de las mujeres de El Corozo no es igualmente satisfactoria que las de San José, y mucho menos que las mujeres de El Milagro que tienen la asociación bien constituida y han recibido mejores resultados, en comparación a ellas que no ven los beneficios directamente. Las mujeres de El Corozo siguen cobrando 5 o 6 dólares por cada sombrero de parte de los intermediarios de Montecristi, que llegan a comprar una vez a la

semana o incluso una vez cada dos semanas. Para estas mujeres, dedicarse al tejido de sombrero es todavía más una necesidad que una tradición que preservar.

Como se comentaba, el tejido del sombrero engloba una serie de realidades diversas y complejas, pluriversos que convergen en algunos puntos, se encuentran y vuelven a ser divergentes, como es el caso de los intermediarios, componedores de Montecristi y demás comercializadores que viven del sombrero, pero viven la dinámica desde ópticas distintas. La voz de las mujeres que tejen es una de las voces; aún así se ha considerado para este trabajo como la voz clave, la experiencia de las mujeres en el centro de la discusión. En la ruta del sombrero conviven además otras dinámicas, que merecen también ser analizadas.

Las mujeres tejedoras, son mujeres rurales, esencialmente identificadas como montuvias, de edad adulta, que tienen un discurso diverso porque las versiones son tan variadas como variado es el número de mujeres que se dedican a ello. No hay un discurso único, ni lineal, ni totalizador. Las mujeres reconocen los beneficios, pero son críticas con las opciones que tienen de esa actividad. Aún así, la situación de las mujeres no puede ser entendida únicamente desde la visión económica; es cierto que la tradición juega un rol fundamental, y por eso se pudo constatar a través de los relatos cómo muchas de ellas a pesar de todo siguen tejiendo. No obstante, no se puede ubicar toda la responsabilidad de la salvaguarda de la tradición en las/los tejedores/as. La otra cara del discurso es que es necesario vivir dignamente de dicha actividad. Aquí cabe un análisis más en detenimiento de la política pública, del modelo de desarrollo que tiene el país y la escasa correlación de lo anterior con la vida diaria de estas mujeres. Esto merece mayor detenimiento, empero, en el presente trabajo se optó por dejar en evidencia las principales complejidades al relacionar la política pública del país, la retórica del desarrollo y los medios de vida de las mujeres tejedoras.

A los grupos sociales más empobrecidos se los ha mantenido en esa condición, por las mismas trampas del sistema capitalista, la producción en masa y la competitividad. El Ecuador fue fundado en el marco de una estructura colonial racista y clasista que había perdurado cerca de cuatrocientos años. Los blancos, criollos y mestizos que tenían el poder construyeron una nueva nación con un discurso totalizador y homogeneizador, negando las demás visiones del mundo, formas de organización, entre otras. Una lógica que se mantuvo íntegramente con el inicio del periodo republicano hace doscientos años, y que se mantiene hasta nuestros días, en la comprensión de un colonialismo interno, que se hace evidente cuando se mira a las poblaciones indígenas, montuvias, cholas, afrodescendientes, que todavía intentan convivir en un Estado que se hace llamar plurinacional y multiétnico. Al campesinado, le ocurre lo mismo, y la lógica mestiza urbanocéntrica parece entender, mejor que los propios campesinos, montuvios, lo que ellos/ellas necesitan para progresar, para desarrollarse.

La artesanía es considerada como una manifestación del arte popular, que incluye valores, tradiciones, en última instancia la cultura de toda la comunidad que la practica. Otra manera de entender a la artesanía es desde, la mirada del artesano, entendiéndola en tanto que una actividad económica, antes que el producto en sí; esto permite situar al sujeto que lo elabora en el centro de la discusión, por lo que se destacan las formas y condiciones en las cuales las tejedoras producen, y qué relaciones establecen en su propio entorno, con otras mujeres artesanas, con el intermediario y con el usuario final, y por último, pero no menos importante, el rol que cumplen en la sociedad.

La tradición las invita a mantener el tejido, y en el fondo siguen haciendo esfuerzos para realizarlo, mientras que la realidad las invita a buscar otras fuentes y en algunos casos, incluso, a pensar en cambiar de actividad. Pero la tradición no se mantiene a raíz de la voluntad de los

tejedores. Las instituciones deben estar más prestas a escuchar a todos los sectores involucrados y sobre todo a los artífices de ello.

La cultura, la tradición, se hace visible en el diseño del sombrero, que está íntimamente relacionada con las técnicas del tejido, la dedicación, y por supuesto el producto final. A esto se debe que el sombrero más fino del mundo sea originario de un lugar en específico, porque es propio de esa cultura, de un saber hacer, que les paga ingratamente a sus artífices. No existe una sola voz, que se pueda considerar la única válida, ni el centro de la discusión es únicamente Pile, aunque sea el lugar del tejido más fino. Las voces son diversas, y los lugares desde los cuales se discute son variados, en la provincia de Manabí, y por extensión en las otras provincias donde también se tejen sombreros. En este sentido, el tejido es también policéntrico.

La cultura, en la línea de lo que plantea Bronislaw Malinowski (1935) es holística, no puede ser entendida únicamente por sus partes sino por su integralidad y como un todo. En esta línea, las mujeres tejedoras son hijas de su propia cultura y de contexto geográfico; el territorio está intrínsecamente relacionado con los procesos culturales. Como señala Beatriz Nates Cruz (1999) en *Territorio y Cultura*, el territorio existe porque los seres humanos, a través de su cultura y agrupados en sociedad, lo definen, lo crean, recrean, dibujan, y en última instancia le dan vida. El territorio es el sustrato de toda relación humana, al que se accede por intermediación de la cultura. El territorio es más que el espacio físico en el que se desenvuelven las personas; el territorio adquiere vida, representación y es dinámico respecto a la cultura.

El sombrero de paja toquilla es uno de los muchos resultados a raíz del mestizaje colonial, es parte de este legado y es muestra fehaciente de apropiación cultural por parte de los montuvios de esta zona geográfica, que incluso sobrepasa las fronteras de Manabí. La cultura montuvia se encuentra también en la provincia del Guayas y Los Ríos. Los montuvios asumen su identidad

después de un proceso largo y conflictivo, se convierten en uno de los grupos mestizos con más raigambre cultural en la Costa; transforman música española como la copla en amorfinos y chigualos; asumen (incluso actualmente) el sombrero de paja toquilla como una prenda autóctona, más allá de la materia prima; pierden el idioma de los pueblos ancestrales a lo largo de la colonización y se conflictúan entre no ser indígena ni tampoco español.

La cultura montuvia, en este sentido, se encuentra en un proceso de difícil análisis por la rápida urbanización de las ciudades; por la creciente migración del campo a la ciudad, sobre todo de los jóvenes que se mudan a las ciudades más grandes a estudiar; por el uso de la tecnología; el abandono paulatino de las actividades tradicionales, como las elaboraciones artesanales, entre otros aspectos. La cultura, es, por lo tanto, también la respuesta a las necesidades elementales de las personas de determinado grupo social. Actualmente, para las mujeres tejedoras, sus necesidades pasan por mejorar su producción artesanal y vender de manera significativa, eso es desarrollo para ellas. El saber que cuentan con un ingreso estable, con el cual mantener y/o apoyar la economía familiar, y con el cual tener una vida digna, que incluya prestaciones sociales. Conseguir esto es progresar en la vida.

4.5.- Desarrollo y progreso para mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla

Como se pudo notar en la revisión de la política pública sobre este sector, la artesanía, en su amplio espectro, queda relegada a un segundo plano y a una mera mención anecdótica dentro del sector del turismo. No hay proyectos o programas específicos que contribuyan a mejorar las condiciones de los/las artesanos/as, y mucho menos las de las tejedoras de sombrero de paja toquilla, que son un grupo social reconocido por su historia en la provincia de Manabí.

Una de las dificultades a las que se enfrentan las mujeres tejedoras en Manabí, es que, si no están asociadas, no constan en las estadísticas oficiales de entidades, tales como el Instituto de Economía Popular y Solidaria, cartera del Estado que genera estrategias particulares en sectores productivos que pertenecen a la economía popular y solidaria. Las mujeres que no cumplen con el requisito de asociatividad no se ven beneficiadas. En 1985, María Cuvi, publicó un estudio sobre el fomento de la artesanía a través de las políticas públicas, en el cual señalaba que los artesanos/as, en general, viven un marginamiento más fuerte en las áreas rurales que en las urbanas. Esta realidad, treinta y cinco años después se mantiene constante.

Aplicar un enfoque de desarrollo, entendiendo las condiciones del territorio y las actividades económicas que desempeñan las mujeres, en las políticas públicas de la ruralidad, parece ser la clave. Esta mirada ya se ha venido trabajando desde organizaciones internacionales como la CEPAL; es decir, no se trata de una novedad en términos teóricos, pero no han sido aplicadas (las políticas públicas en la ruralidad) en países como el Ecuador. La CEPAL (Echeverri y Sotomayor, 2010) señala que mirar a la ruralidad con enfoque de desarrollo, y al territorio implica, tener una mirada más amplia y multisectorial de lo rural; la ruralidad se encuentra en constante conexión con lo urbano; y se necesita generar modelos de gestión cada vez más descentralizados que permitan hacer operativos programas y proyectos que respondan a las

necesidades locales. El objetivo es promover el bienestar de la población, con dinámicas inclusivas, disminución de la pobreza e igualdad de género. Este organismo internacional ha contextualizado los cambios que en las últimas décadas viven los territorios rurales de la región.

En la ruralidad conviven diferentes realidades, lo cual implica que las políticas públicas deben estructurarse en función de las actividades a las que se dedica la población. La CEPAL recomienda tener en cuenta a la agricultura y la agroindustria en un primer nivel, debido al rol que juegan en la estructura rural de los países latinoamericanos; en el segundo nivel se encuentran las múltiples actividades económicas no agrícolas: turismo, artesanía, comercio, manufactura, entre otros. Son actividades calificadas como secundarias, pero que en muchos hogares son la única fuente de trabajo. El universo de la ruralidad es diverso, la generación de empleo debe contemplar el sector agrícola y el no agrícola de la región. En el caso de la provincia de Manabí, además, se debe tener en cuenta la estructura dinámica del campo, la rapidez con la que los territorios rurales se urbanizan y la cercanía con los demás mercados centrales. La ruralidad está conectada con los polos comerciales de la provincia, y muchas de las mujeres tejedoras conviven en espacios cercanos a urbes como son Portoviejo y Manta, que son las principales ciudades. Es por esta razón, que la política pública debe plantearse respondiendo a esta gran interrogante: ¿cómo plantear políticas de desarrollo en el territorio que refuercen las capacidades y fomenten el empoderamiento de las mujeres en la ruralidad? El Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural recomienda incorporar: la visión territorial con perspectiva de género, es decir, identificar las relaciones de poder, la división sexual del trabajo en el entorno de las mujeres (Ranaboldo, Serrano y Cliche, 2013) y lucha contra la violencia de género. Asimismo, diseñar indicadores que, en consonancia con lo anterior, permitan obtener resultados en la reducción de pobreza y la desigualdad social y de género. En el caso de las

mujeres tejedoras, además, es necesario fomentar la asociatividad (uno de los mecanismos que permite a las mujeres organizarse mejor y ser más fuertes en la comercialización) y brindar las condiciones necesarias para que, a través de emprendimientos, tengan posibilidades reales de autonomía económica.

Para elaborar una política pública sobre desarrollo, territorio y género en Manabí, se debe partir de un censo detallado y actualizado de la ruralidad del país, en el que, en Manabí, concretamente, se pueda visualizar la diversidad de actividades no agrícolas a las que se dedican las personas. En el Ecuador es conocido cómo las mujeres ejercen profesiones tales como recolección de conchas, por ejemplo, en Esmeraldas o en El Oro, una actividad escasamente reconocida, y de las cuales es necesario un censo oficial para poder determinar cifras exactas. Identificar las actividades y el número de personas que se dedica a cada una de ellas permitiría comprender de mejor manera el amplio universo de la ruralidad. Como se ha detallado, en el caso de las mujeres tejedoras, es difícil mencionar con exactitud cuántas mujeres en toda la provincia se dedican al tejido de sombrero de paja toquilla, porque los estudios que se han realizado por parte del INPC y otras organizaciones no gubernamentales arrojan datos específicos y no abarcan toda la provincia. Aún sabiendo que no en toda la región las mujeres se dedican a ello, sino en comunidades concretas, un censo generalizado permitiría evidenciar con exactitud esta y otras realidades.

Para el abordaje de lo anteriormente expuesto, se deben tener en cuenta las conceptualizaciones que se han realizado en las últimas décadas sobre las nuevas ruralidades, un término polisémico, que es utilizado, entre otras acepciones, como paraguas teórico para proponer estrategias de intervención de las políticas públicas, orientadas al desarrollo, y de manera específica un desarrollo rural sostenible, respetuoso con el medio ambiente, que incluya

políticas de igualdad de género, de valorización de las actividades rurales, de la participación social y de fortalecimiento de las identidades rurales, así como también, políticas de desarrollo local, de reconocimiento del papel de los pequeños y medianos productores, de la promoción de mercados, entre otras (Gómez Pellón, 2015).

Algunas de las deficiencias en las políticas públicas en zona rural de Manabí, respecto al tejido de sombrero de paja toquilla, son: 1) la invisibilización de la heterogeneidad del mundo rural y las múltiples actividades económicas; 2) no se actúa frente a las deficiencias en la comercialización e intermediación de la venta de sombrero de paja toquilla; 3) no se generan estrategias integrales en todas las comunidades donde se teje el sombrero de paja toquilla; 4) no se incluye el enfoque interseccional (género, etnia, condición socioeconómica, edad, entre otros aspectos) en las políticas públicas. Pensar la política pública rural con perspectiva de género implica ver las dinámicas económicas territoriales de las mujeres en su diversidad y los distintos niveles de opresión y discriminación. Respecto a la incorporación de la perspectiva de género en Manabí se propone realizar las acciones detalladas a continuación; el interés es visibilizar y comprender las dinámicas y las circunstancias en relación al género y cómo éstas interaccionan con el territorio:

Tabla 22. Identificación de relaciones de género en el territorio.

Actores	Instituciones	Activos
1.- Mapeo de actores en el territorio rural. 2.- Identificar las diversas actividades productivas, reproductivas y comunales de la población. 3.- Identificar las oportunidades de vínculo y trabajo conjunto en actividades económicas.	1.- Identificar los grupos de mujeres que trabajan en tareas productivas, sus condiciones y la relación con demás actores sociales. 2.- Identificar las diversas instituciones formales e informales que dinamizan el	1.- Identificar aspectos socioeconómicos, físicos y naturales. Activos tangibles: agua, bosque, fauna, flora, tierra, capital de trabajo, sistema de ahorro, seguros, educación, salud, capacitación, mano de obra, tejido social, acceso a la tecnología.

4.- Identificar el tiempo que dedica cada grupo (hombres y mujeres) a la actividad y a las jornadas complementarias. 5.- Fortalecer con estrategias puntuales (acciones positivas) las debilidades de las mujeres frente a las ventajas comparativas de otros grupos sociales (empoderamiento).	territorio y los actores/as involucradas. 2.- Comparar el nivel de relación entre ambos tipos de actores y entre organizaciones/asociaciones/gobiernos parroquiales u otras instancias frente a los demás tipos de actores. 3.- Encontrar deficiencias y puntos de encuentro, que contribuyan a fortalecer el territorio.	2.- Identificar la diversidad de conocimientos. Activos intangibles: derechos humanos, ciudadanía (activa), participación política, conocimiento, patrimonio, identidad cultural.
--	---	---

Fuente: Paulson, et al., 2011, y Ranaboldo, Serrano y Cliche, 2013.
Elaboración propia.

De manera específica, para las mujeres tejedoras es meritorio apuntar las siguientes acciones urgentes: 1) censar a las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla; 2) identificar las asociaciones de mujeres y mujeres-hombres; analizar el tipo de relación entre los actores sociales, las asociaciones y el Estado, así como aquellas que tienen apoyo de organizaciones no gubernamentales; 3) analizar el tejido social y aplicar la relación de actores e instituciones descrita en el cuadro anterior; 4) identificar en las localidades donde se teje el sombrero de paja toquilla las necesidades urgentes (corto plazo), a medio y largo plazo (precio, comercialización, materia prima, tecnología, acceso al crédito); 5) potenciar la asociatividad de las mujeres tejedoras; 6) potenciar el acompañamiento técnico para la creación de asociaciones y planes de trabajo; 7) abrir líneas de crédito para potenciar emprendimientos.



V. CONCLUSIÓN

Las mujeres montuvias, en términos generales, han sido reflejadas, tradicionalmente, como mujeres homogéneas, dedicadas a la agricultura o la ganadería, con escasa educación formal y aisladas de las dinámicas globalizadoras contemporáneas. La mujer montuvia ha sido sinónimo de folclore, si se revisa la literatura costumbrista del país. El presente trabajo permite darle un giro a esta tendencia, desde la academia. En Manabí, los estudios sociodemográficos son escasos, tanto para los hombres, como para las mujeres. Por esta razón, se abordó, desde la mirada de las mujeres, la actividad económica del tejido de sombrero de paja toquilla, una de las principales actividades económicas, que cuenta con una elevada consideración simbólica, en la provincia de Manabí. El sombrero de paja toquilla es uno de los elementos culturales más representativos de esta zona geográfica. Este trabajo, por lo tanto, sienta las bases de futuras investigaciones de orden antropológico social. La antropología feminista, en este sentido, ha realizado aportes significativos al discutir categorías tales como: hogar-trabajo, doméstico-público, naturaleza-cultura, y género-sexo. El estudio de género pone en relieve las relaciones asimétricas de poder, que se visibilizan de manera concreta a través de las políticas públicas. Es por esta razón, que el presente trabajo, sobre los discursos de identidad y cultura de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, asociados al paradigma de desarrollo y progreso, y qué prácticas emplean en la actualidad, representa una novedad, en el contexto ecuatoriano.

En la zona rural manabita, donde se teje el sombrero de paja toquilla, es la mujer la que mayor participación tiene, excepto en la localidad de Pile, donde tejen hombres y mujeres. En el resto de localidades de la provincia es la mujer la encargada de esta labor. No existe un censo oficial de tejedoras en la provincia, por lo que el presente trabajo es un primer intento por

identificar, en, al menos cuatro localidades, el número de mujeres que se dedica a esta actividad económica y las principales necesidades que tienen en relación a esta labor. A pesar de la patrimonialización del tejido del sombrero de paja toquilla, el Estado ecuatoriano no ha diseñado, hasta el momento, política pública específica que permita a las personas, que viven de esta labor, mejorar sus condiciones de vida. La patrimonialización, en este sentido, es una mera referencia simbólica. El patrimonio cultural es la herencia material e inmaterial que recibe una comunidad, para su disfrute y para su recrecimiento, con objeto de que todo ello pueda ser transmitido a las generaciones futuras. En este sentido, la supervivencia del tejido de sombrero de paja toquilla está condicionada por las posibilidades de sostenibilidad económica para las mujeres tejedoras. Esto se relaciona directamente con la idea de que el patrimonio cultural, es, además, reconocido como tal por la capacidad de generar riqueza; otra característica clave para el caso de las mujeres tejedoras.

Las mujeres tejedoras de Pile, El Milagro de Picoazá, San José de Picoazá y El Corozo de Río Chico viven situaciones similares y, a la vez, circunstancias divergentes. En las cuatro localidades, las mujeres hallan inconvenientes con la comercialización del sombrero, pero, para ello, han generado estrategias de colaboración, con el propósito de ser más competitivas en la venta. En las cuatro localidades, las mujeres coinciden en que el precio que reciben por la elaboración del tejido de sombrero es escaso y no es justo. Respecto a las circunstancias divergentes, se pudo constatar que las mujeres de Pile tienen mayor dificultad para dar a conocer sus productos. Esto es así porque la comuna de Pile se encuentra ubicada en una zona rural de difícil acceso en transporte público; y, porque los turistas no llegan a esta comuna de manera natural, sino, únicamente a través de excursiones turísticas planificadas. Aún así, es compleja la venta de un sombrero porque, en muchas ocasiones, el turista no dispone del valor

requerido en efectivo. Como se señaló, los sombreros de Pile son sombreros finos, lo que encarece su costo. Por el contrario, las mujeres tejedoras de las otras tres localidades, al estar en zonas rurales cercanas a la ciudad de Portoviejo, cuentan con mayor facilidad de transporte. De manera especial, en El Milagro de Picoazá, las mujeres han podido generar estrategias de comercialización más efectivas, debido a que han consolidado la asociación, a través de una marca propia (*Picoazá Quality*) y de la red de tejedoras. Esto ha sido posible gracias al apoyo de organizaciones no gubernamentales. Además, el municipio de Portoviejo, por citar un ejemplo, ha realizado pedidos puntuales de sombreros, lo que ha permitido a las mujeres de El Milagro consolidarse en el mercado local. Respecto a las mujeres de San José y El Corozo, en cambio, se puede señalar que gozan de menos beneficios y menos estrategias de colaboración, porque no han terminado de consolidar sus grupos de trabajo. De hecho, durante el proceso etnográfico, las mujeres argumentaron tener dudas con respecto a la continuidad de la actividad del tejido, principalmente por el escaso ingreso económico que perciben de él. En todo caso, si bien es cierto que, las mujeres tejedoras deben generar sus propios mecanismos de sobrevivencia económica, cabe reconocer que el gobierno local, provincial y nacional puede contribuir a mejorar sus condiciones de comercialización, a través de políticas públicas específicas. De ahí, una vez más, la importancia que tiene el rol del Estado. Ante lo expuesto, se evidenciaron diferentes discursos (*heteroglosia*) sobre el tejido de sombrero de paja toquilla, a través de las miradas de las mujeres tejedoras. Las mujeres tejedoras de Pile, El Milagro, San José y El Corozo están convencidas de que no tienen otra opción que trabajar *para salir adelante*. Reconocen que, a pesar de todos los inconvenientes con los que se encuentran a diario, la actividad económica del sombrero les proporciona independencia económica. No obstante, cabe la reflexión: ¿es una independencia económica realmente significativa?

Al analizar las prácticas actuales de las mujeres tejedoras se puede concluir que el trabajo que realizan no obedece únicamente a la preservación del tejido como una actividad tradicional, que debe mantenerse porque sí; puesto que esto es una parte de la realidad. Las mujeres tejedoras mantienen vivo el tejido del sombrero porque es la única fuente de ingresos económicos que tienen, independientemente de la patrimonialización del mismo. Respecto a las estrategias actuales, se pudo constatar que los grupos de mujeres, sobre todo en Picoazá y en Pile, generan espacios propios para potenciar sus destrezas (fortalecimiento de las capacidades internas por medio de talleres autogestionados y/o gestionados por organizaciones no gubernamentales) y para promocionar sus productos en el mercado local, nacional e internacional, (consolidación de clientes nacionales tales como las instituciones públicas, y estrategias de exportación a países tales como Estados Unidos y España) con el apoyo logístico y técnico de organizaciones no gubernamentales. Las mujeres entrevistadas reconocen que la exportación del sombrero es la alternativa más viable. Durante el trabajo de campo, las mujeres tejedoras expresaron que solo en el exterior se valora este tipo de artesanía. Lo aseguran porque las personas extranjeras pagan sin reparos el precio justo del sombrero, incluso sin pedir reducción en el precio (regateo), a diferencia de las personas que son y/o residen en el Ecuador.

El amplio universo de la artesanía en la provincia de Manabí siempre ha estado sumergido en la precariedad laboral y en las duras condiciones de vida de los artesanos y las artesanas. Sin embargo, la artesanía bajo ningún concepto debe ser gratis, ni barata; es un trabajo que debe ser valorado de manera justa, y para ello es necesario crear políticas públicas. Ciertamente, no se trata de una mirada esencialista a las mujeres tejedoras, sino que se trata de una perspectiva ampliada de las diversas realidades existentes, de la complejidad de circunstancias que viven las mujeres, en torno al tejido del sombrero y a su comercialización. Es, justamente, una crítica al

sistema establecido sobre la lógica del desarrollo para las zonas rurales. En definitiva, lo que este trabajo ha pretendido es develar los discursos de identidad y cultura de las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla, es decir, las principales narrativas de las mujeres tejedoras en torno a la principal actividad económica que desempeñan, unido a las prácticas actuales que llevan a cabo para mejorar sus condiciones de vida. En este sentido, los principales argumentos se relacionan con la valorización simbólica y económica del sombrero de paja toquilla a partir de los relatos de sus artífices. Históricamente los saberes y conocimientos tradicionales, ancestrales y populares han experimentado procesos de ruptura o transformación de la mano de discursos y prácticas civilizatorias (de *progreso* y de *desarrollo*). En el Ecuador se ha debatido ampliamente el rol de los pueblos originarios en la conformación del Estado-nación y sus diversos legados en la construcción de la identidad nacional, de hecho, la Constitución actual (2008) reconoce a este territorio como un Estado plurinacional, intercultural y multiétnico. Este reconocimiento es fruto de la resistencia a la colonialidad que se ha debatido desde diversas áreas de pensamiento y de acción de los pueblos, nacionalidades y demás movimientos sociales en el Ecuador. En el caso del tejido de sombrero de paja toquilla se puede concluir que es una actividad que ha sobrevivido a los cambios sociales y que además parece estar adaptándose a las nuevas tendencias (actualmente las mujeres tejedoras decoran los sombreros para hacerlos más llamativos y elaboran otros productos a partir de la misma materia prima, la paja toquilla, para diversificar sus opciones de venta).

A lo largo de la investigación se pudo comprender que, al menos para estas mujeres, no existe un discurso o una postura que se pueda interpretar como *decolonial*, en ningún caso se discute el legado ancestral de la práctica del tejido porque, al menos en la provincia de Manabí, los estudios etnohistóricos han logrado posicionar la idea de que la técnica del tejido tiene un

evidente origen indígena (vestigios de la cultura manteña elaborados a partir de una fibra natural), y que en el proceso de la colonización se originó el producto final denominado *sombrero*. Si bien esto es cierto, la presente investigación asume una postura decolonial en el análisis de los relatos de las mujeres tejedoras. Los argumentos expuestos por ellas se encuentran enmarcados en la necesidad de integrarse completamente en el sistema económico, de participar en procesos de comercialización en mejores condiciones, sin perder la identidad cultural. Durante las entrevistas, las mujeres que hicieron posible este trabajo, manifestaron el deseo de tener las mismas condiciones de *progreso* que sus pares en las zonas urbanas. Esto quiere decir que estas mujeres asumen de manera *natural* las tendencias económicas actuales, reconocen que, en todo el ciclo de la comercialización, son las menos favorecidas, por lo que es necesario mejorar su participación en la promoción y venta de sus productos. La meta, para estas mujeres, es poder educar a sus hijos e hijas, para que no tengan que trabajar en las mismas condiciones que ellas. En definitiva, esto es lo que más les preocupa. Por este motivo, se insiste en que la política pública es clave para el desarrollo de las sociedades, la integración de todos los sectores y el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos, políticos, económicos, y de disfrute de la naturaleza. Las mujeres en entornos rurales viven diferentes situaciones de vulnerabilidad. Se encuentran ancladas en dinámicas productivas diversas y en condiciones de precariedad que dificultan su participación en la toma de decisiones. Lo expuesto representa un desafío para las instituciones públicas, dada la ambigüedad con la que se manifiesta la artesanía. ¿Qué rol juega, en este caso, la artesanía en una sociedad que no escapa, ni podrá escapar del capitalismo? Este sistema prioriza la producción industrial, unida a ella la competitividad en el mercado y la adquisición de recursos «fáciles» y «rápidos». La artesanía se queda un paso atrás esperando que el doble discurso institucional se materialice de alguna manera. Por un lado, la producción y la

competitividad, y por el otro, el apoyo a las economías populares que está presente en el plan de desarrollo nacional. Se trata, entonces, de motivar un cambio de paradigma en las instituciones públicas principalmente. Se propone, por lo tanto, un diálogo de saberes y de necesidades, en el que las mujeres tejedoras sean coprotagonistas del proceso. Del mismo modo, el Estado está llamado a cumplir con el objetivo número 5 de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que implica la generación de políticas públicas que promuevan la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y las niñas a todos los niveles. Desde la década de los setenta, los diferentes enfoques de género en el desarrollo han subrayado la importancia de contabilizar lo que producen las mujeres y los hombres en términos económicos; y, como parte de este ejercicio, evidenciar las inconsistencias que existen con respecto a las mujeres, por la falta de información contable de las áreas económicas informales en las que trabajan las mujeres, especialmente.

La revisión de los planes de desarrollo y de las Agendas nacionales son una muestra de los vacíos existentes en la temática, en el Ecuador. Las políticas públicas son las que permiten medir los avances respecto al mejoramiento de las condiciones de vida de las personas; no obstante, aunque se reconocen avances en términos generales, no existe política pública específica para potenciar el tejido de sombrero de paja toquilla, ni para promocionar a las mujeres tejedoras. La formulación de políticas públicas más justas reencauza las desigualdades y las asimetrías sociales. Este trabajo académico, evidencia la existencia de un problema social que afecta de manera directa a las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla. Se trata, por lo tanto, de un primer diagnóstico etnográfico de las necesidades de las mujeres tejedoras respecto a la principal actividad económica que realizan, en la provincia de Manabí.

Estas conclusiones no son otra cosa que una síntesis de lo que las mujeres tejedoras de sombrero de paja toquilla en Manabí pueden manifestar. Sus relatos sirven, de ahora en adelante, para marcar una diferencia en el mapa de actores sobre el tejido y la comercialización del sombrero de paja toquilla. Conviven diversas realidades en relación al tejido de sombrero de paja toquilla: la mirada de las mujeres, la de los intermediarios, los comercializadores internos y los exportadores, entre otros. Diversos discursos sobre una misma actividad económica que merece mayor análisis. En este trabajo se constató la diversidad de discursos existente dentro del grupo de mujeres tejedoras, de las cuatro localidades escogidas.

La identidad y las actividades económicas que desarrolla la población montuvia en Manabí han sido escasamente abordadas por la antropología ecuatoriana. El presente trabajo aporta una mirada diferenciada, debido a que ubica en el centro del análisis a las mujeres montuvias tejedoras de paja toquilla. Se trata del primer trabajo académico de estas características en la provincia de Manabí. A lo largo de la tesis, se han mencionado las pocas obras históricas y etnohistóricas que retratan los orígenes de la cultura montuvia y del tejido de sombrero de paja toquilla, así como también, los estudios técnicos sobre el proceso del tejido, elaborados por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). Es por este motivo que, la aproximación etnográfica que se realiza en este trabajo representa el primer acercamiento antropológico a la realidad de las mujeres tejedoras en la provincia de Manabí. Se contribuye a los estudios sobre la ruralidad, con perspectiva de género, que resultan fundamentales, porque amplían la mirada sobre las circunstancias actuales de las mujeres en las zonas rurales de la provincia. Abordar la situación actual de la mujer rural manabita, requiere necesariamente de un acercamiento a todas las actividades económicas que desempeñan; sin embargo, en este trabajo se escogió, de manera particular, la elaboración del tejido de sombrero de paja toquilla, por la importancia

que tiene esta actividad en el contexto cultural local y nacional. El tejido de sombrero de paja toquilla tiene valor económico, valor simbólico y valor patrimonial.

Al inicio de esta investigación se planteó conocer en profundidad los discursos y las prácticas actuales de las mujeres tejedoras, en relación al paradigma de desarrollo y progreso. A lo largo del trabajo de campo se consiguió tener cercanía con cuatro grupos de mujeres que elaboran el tejido del sombrero de paja toquilla. El rol de la autora fue en todo momento de *aprendiz*. Aprendió, en un contexto de observación participante, a escuchar a las tejedoras, para poder transmitir en este trabajo el diálogo con ellas; además, la autora pudo comprender de mejor manera su papel como investigadora en un entorno escasamente analizado. El trabajo de campo permitió transitar por las experiencias de las mujeres. Se intentó plasmar sus más profundas preocupaciones respecto a la situación actual y al futuro de su actividad económica. El tejido de sombrero de paja toquilla, es una práctica artesanal, representativa de la cultura local y significativa en el conjunto de símbolos culturales que distinguen al Ecuador diverso. Este trabajo de investigación se fue haciendo a sí mismo, a lo largo del proceso etnográfico, a través de las conversaciones con las mujeres; gracias a los momentos de convivencia que siempre fueron «cortos» dada la importancia del tema. Las mujeres abrieron la puerta de sus casas, y de sus propias historias, a la autora sin ningún reparo, hecho que permitió captar con mayor facilidad las narrativas, memorias y prácticas actuales. Cabe reconocer, que ha sido un reto aplicar la metodología decolonial para el abordaje del tema. En todo caso, se reflexionó a través de un marco referencial crítico, y a través de las narrativas de las propias tejedoras.

Los conceptos de *desarrollo* y *progreso* han sido utilizados en este trabajo para problematizar la situación actual de las mujeres tejedoras. La autora ha empleado de manera crítica las definiciones de *desarrollo* y *progreso* entendiendo que han adquirido, a lo largo de la historia,

diferentes definiciones, de orden intelectual, material y económico. Si bien la noción de *progreso* en tanto que *evolución* ha ido perdiendo fuerza, no ha desaparecido. En cada contexto histórico las nociones de *progreso* y *desarrollo* se han manifestado en acciones concretas de un ideal civilizatorio, de eliminación de la miseria y de mejorar las condiciones de vida. En virtud de ello, se reconoce durante la investigación, que, estos términos son tenues, frágiles y controvertidos. En este mismo orden de ideas, la aproximación decolonial de este trabajo ha estado enmarcada en analizar las nociones de *desarrollo* y *progreso* como un mito.

REFERENCIAS¹¹⁶

- Acosta, A. y Martínez, E. (Comp.) (2009). *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Abya-Yala.
- Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Friedrich Ebert Stiftung, Policy Paper 9*, 1-43.
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ediciones Akal.
- Aguilar, P. L. (2011). La feminización de la pobreza: conceptualizaciones actuales y potencialidades analíticas. *Revista Katál, Florianópolis* 14(1), 126-133. <https://bit.ly/3k1L42w>
- Aguilar de Tamariz, M. L. (2009). *Tejiendo la vida. Los sombreros de paja toquilla en el Ecuador*. Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares CIDAP.
- Aguilar Villanueva, L. F. (2009). Marco para el análisis de las políticas públicas. En F. Mariñez Navarro y V. Garza Cantú (Comps.), *Política pública y democracia en América Latina*. Miguel Ángel Porrúa, pp. 11-32. <https://bit.ly/2Dpi0RY>
- Aguilera Hintelholher, R. M. (2011). Identidad y diferenciación entre Método y Metodología. *Estudios Políticos* 28, 81-103.
- Aguirre Castro, M. J. (2018). *Las tejedoras de paja toquilla de la provincia del Azuay y los dilemas de la declaratoria del tejido como patrimonio inmaterial*. [Tesis de maestría]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Aguirre, R. (2009). Uso del tiempo y desigualdades de género en el trabajo no remunerado. En UNIFEM, *Las bases invisibles del bienestar social: El trabajo no remunerado en Uruguay*, pp. 23-86.

¹¹⁶ Se utiliza la séptima edición de la norma APA.

- Alcívar Intriago, J. (2018). *Cancebi. Aclaraciones históricas sobre el origen de Portoviejo*. Orbevalle Editores Asociados.
- Alianza para el Monitoreo y Mapeo de los Femicidios en Ecuador. (2020). *Mapas de femicidios 2014-2020*. <https://bit.ly/2XtY2M7>
- Almeida Guerrero, A. N. (2017). *De la mata a la olla»: trabajo de cuidado y prácticas alimentarias en la provincia de Manabí*. [Tesis de maestría]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Ecuador).
- Almeida Sánchez, M. D. (2017). *Justicia económica y equidad de género en Ecuador*. Análisis. Friedrich Ebert Stiftung (ILDIS) Ecuador. <https://bit.ly/39Ln9Qd>
- Altimir, O., Iglesias, E. V, y Machinea, J. L. (Eds.). (2008). *Hacia la revisión de los paradigmas del desarrollo en América Latina*. CEPAL.
- Alvarado, M. y De Oto, A. (Eds.). (2017). *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Álvarez, D., Pardo, D. y Isnardo, J. (2015). Una aproximación al concepto de empoderamiento (Crowdsourcing a new way to citizen empowerment). En F. Garrigos-Simon, I. Gil-Pechuán y S. Estelles-Miguel, *Advances in crowdsourcing*. Springer. <http://www.upv.es/contenidos/CATGO/info/U0736857.pdf>
- Álvarez Litben, S. G. (2016). ¿Es posible un patrimonio cultural para el Sumak Kawsay?: un largo camino por recorrer. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 14(1), 285-299. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88143642020>
- Álvarez, M. J. (1994). *El montubio y su música*. Dirección General de Educación y Cultura del Departamento de Desarrollo y Difusión Musical (DDDM), Corporación Musicología Ecuatoriana (CONMUSICA).
- Álvarez, S. (2002). *Etnicidades en la costa ecuatoriana*. Abya Yala.

- Álvarez, S. (1988). *Recuperación y defensa de territorio étnico en la costa ecuatoriana: el caso de la antigua comunidad indígena de Chanduy*, en: *Hombre y Ambiente, el punto de vista indígena*. Abya Yala.
- Ameigeiras, A. R. (2007). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 65-91). Gedisa Editorial.
- Ander-Egg, E. (2011). *Aprender a investigar: nociones básicas para la investigación social*. Editorial Brujas.
- Andrade, S. (2016). La construcción del discurso sobre patrimonio intangible y las políticas culturales en Ecuador. *Boletín de Antropología* 31, 52, pp. 221-247. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a14>
- Appadurai, A. (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press.
- Aráuz, M. (2004). El surgimiento de un sector medio indígena en la costa ecuatoriana en la segunda mitad del siglo XVIII. *Colonial Latin American Review* 13(1), 85-101. <https://doi.org/10.1080/1060916042000210837>
- Arévalo, J. M. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista de estudios extremeños* 60(3), 925-956. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1125260>
- Arizpe, L. (2013). Patrimonio cultural intangible: los orígenes del concepto. En H. Topete Lara y C. Amescua Chávez (Coord.), *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, (pp. 27-52). Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. <https://url2.cl/b1BeD>
- Armas, A., Contreras, J. y Vásconez, A. (2009). *La economía del cuidado, el trabajo no remunerado y remunerado en Ecuador*. Comisión de Transición Instituto Nacional de Estadística y Censos, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, Agencia de Cooperación Española. <https://bit.ly/2Xf2RK3>

- Arteaga, D. (2007). *La chola cuencana*. CIDAP, Municipalidad de Cuenca.
<http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/handle/cidap/475>
- Arteaga-Cruz, E. L. (2017). Buen vivir (Sumak Kawsay): definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. *Saúde Debate* 4(114), 907-919.
<https://bit.ly/2PINpqQ>
- Arroyo Tello, M. (2014). Aproximación a la medición del Bienestar (Buen Vivir) en el Ecuador. Indicadores objetivos versus indicadores subjetivos del bienestar, una aplicación a las medidas económicas contemporáneas del mismo desde una perspectiva regional. [Tesis de maestría, Universidad de Alcalá].
- Arrieta Urtizberea, I. (ed.) (2017). *El género en el patrimonio cultural*. Universidad del País Vasco.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., y Fraser, N. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Herder Editorial. <https://bit.ly/32bN7ea>
- Asamblea Nacional del Ecuador. (2017, 6 de junio). *Reglamento general a la Ley orgánica de cultura*. Registro Oficial Suplemento 8. <https://url2.cl/HkDkv>
- Asamblea Nacional del Ecuador. (2016, 29 de diciembre). *Ley orgánica de cultura*. Registro Oficial Suplemento 913. <https://bit.ly/2YuaBcu>
- Asamblea Nacional del Ecuador. (1997, 23 de mayo). *Ley de defensa del artesano*. Última modificación 14 de mayo de 2008. Registro Oficial 71. <https://bit.ly/3aoH7j8>
- Ayala Mora, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Corporación Editora Nacional.
- Bairros, L. (1995). Nossos Feminismos Revisitado. *Revista Estudos Feministas* 3, 458-463.
- Ballara, M., Damianovic, N. y Valenzuela R. (2012). *Mujer, agricultura y seguridad alimentaria: una mirada para el fortalecimiento de las políticas públicas en América Latina*. Global Thematic Consultation. <https://bit.ly/3iaIEgx>

- Ballara, M. (2008). *Situación de las mujeres rurales en el Ecuador*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).
- Banda Castro, A. L., Morales Zamorano, M. A. y Vanegas Lizárraga, A. C. (2015). Hablando de empoderamiento: estudio de una muestra de género masculino en el Noroeste de México. *Revista de Psicología y Ciencias del Comportamiento de la U.A.C.J.S* 6(1), pp. 86-99.
- Barabas, A. M. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades* 10(19), 9-20. <https://bit.ly/3d2cVvP>
- Barañano Cid, A. (2010). *Introducción a la antropología social y cultural. Materiales docentes para su estudio*. Universidad Complutense de Madrid. <https://url2.cl/FCP9j>
- Barba, L. (24 de mayo de 2017). Especialista de ONU Mujeres sugiere políticas públicas de género. *ONU Mujeres América Latina y el Caribe*. <https://bit.ly/2EzpT7I>
- Bardasi, E. y Wodon, Q. (2006). Measuring Time Poverty and Analyzing Its Determinants: Concepts and Application to Guinea. *Economics Bulletin* 10(10), 1-7. <https://bit.ly/3hTjeUc>
- Bareiro, Line y Soto, Lilian (2015). *Igualdad de género mediante política pública en Estados inclusivos en el marco de la Agenda 2030*. CEPAL. <https://bit.ly/2Xou10c>
- Bajtín, M. (1981). *The dialogic imagination*. University of Texas Press.
- Bauer, D. E. (2010). Tradición e identidad cultural: expresiones colectivas en la costa ecuatoriana. *Revista de Antropología Experimental* 10, 183-194. <https://bit.ly/36Bgmaf>
- Bautista, R. (2017). *Del mito del desarrollo al horizonte del vivir bien. ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo xx?* Yo soy si Tú eres Ediciones.
- Beltrán, E. y Maquieira V. (Eds.) (2001). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Alianza Editorial.

- Benavente, M. C. y Valdés, A. (2014). *Políticas públicas para la igualdad de género. Un aporte a la autonomía de las mujeres*. Libros de la CEPAL N° 130 (LC/G.2620-P). Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Benería, L. (2006). Trabajo productivo/reproductivo, pobreza y políticas de conciliación. *Nómadas* 24, 8-21.
- Benería, L. y Floro, M. (2006). Informalización del mercado laboral, género y protección social: reflexiones a partir de un estudio de hogares pobres urbanos en Bolivia y Ecuador. En G. Herrera (Ed.), *La persistencia de la desigualdad. Género, trabajo y pobreza en América Latina* (pp. 141-175). Flacso.
- Benería, L. (1999a). La aparición de la economía feminista. *Historia Agraria* 17, 59-61.
- Benería, L. (1999b). Mercados globales, género y el hombre de Davos. *La Ventana* 10, 7-48.
- Benería, L. (1981). Reproducción, producción y división sexual del trabajo. *Mientras Tanto* 6, 47-83.
- Benería, L. (1979). Reproducción, producción y división sexual del trabajo. *Combridge Journal of Economice* 203-225.
- Bennet Stevenson, W. (1994). *Narración histórica y descriptiva de veinte años de residencia en Sudamérica*. Abya Yala. <http://biblioteca.culturaypatrimonio.gob.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=18920>
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial SRL. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Bhabha, H. K. (Ed.). (2010). *Nación y narración. Nación y narración, entre la ilusión de la identidad y las diferencias culturales* (1.ª ed.). Siglo veintiuno editores.

- Bidaseca, K. (2017). Lenguas insurgentes y justicia cognitiva. En M. Alvarado y A. De Oto, *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial* (49-62). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios poscoloniales en América Latina*. Ed. SB.
- Birriel Salcedo, M. M. y Rísquez Cuenca, C. (2016). Patrimonio, turismo y género. Estrategias para integrar la perspectiva de género en el patrimonio histórico. *Perspectivas. Revista ph* 89, 128-133. <https://doi.org/10.33349/2016.0.3753>
- Boas, F. (1938/1992). *La mente del hombre primitivo*. Editorial Almagesto Mínima.
- Boatcă, M. (2013). From the Standpoint of Germanism: A Postcolonial Critique of Weber's Theory of Race and Ethnicity. *Postcolonial Sociology*, 24(August), 55-80. [http://doi.org/10.1108/S0198-8719\(2013\)0000024009](http://doi.org/10.1108/S0198-8719(2013)0000024009)
- Boatcă, M. (2012). Global Inequalities Beyond Occidentalism. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Borsani, M. E. (2014). Reconstrucciones metodológicas y/o metodologías a posteriori. *Astrolabio* 13, 146-168. <https://bit.ly/2M0yDUS>
- Boserup, E. (1970). *Le rôle de la femme dans le développement économique*. George Allen Unwin.
- Bortolotto, Ch. (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Culturas. Revista de Gestión Cultural* 1(1), 1-22. doi: <http://dx.doi.org/10.4995/cs.2014.3162>
- Botero Villegas, L. F. (2008). Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador. Una aproximación histórica. *Gazeta de Antropología* 24, 1-16. <http://hdl.handle.net/10481/7069>

- Bretón, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y «buen vivir»: Reflexiones críticas en perspectiva histórica. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 95, 71–95. <http://doi.org/10.2307/23595693>
- BRIDGE Development Gender. (2001). *Briefing paper on the «feminization of poverty»*. Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA) 59, 1-8. <https://n9.cl/4fn1>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Butler, J. (2004). *Deshacer el género*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Cabello Padial, G. (2012). Patrimonio, transmisión y derivas de la memoria. En. J. González Alcantud y J. Calatrava Escobar (Eds.), *Memoria y patrimonio. Concepto y reflexión desde el Mediterráneo* (pp. 125-148). Universidad de Granada.
- Cadena Palacios, R. (2014). La violencia contra la mujer: una lectura desde la economía de género. *Revista Economía y Negocios* 5(2), 52-60.
- Carballo, F., y Herrera, L. A. (Eds.). (2015). *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)* (1.ª. ed.). CIDOB, UACJ.
- Carrasco Bengoa, C. (2017). La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción. *Ekonomiaz* 91(1), 52-77. <https://bit.ly/38OMzfc>
- Carrasco Bengoa, C. (2006). La economía feminista, una apuesta por otra economía. En M. J. Vara Miranda, *Estudios sobre género y economía* (29-62). Akal. <https://bit.ly/2ZulHy8>
- Carrasco Bengoa, C. (2003). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? En M. León (comp.), *Mujeres y trabajo: cambios impostergables* (pp. 5-25). Veraz Comunicaçao. <https://bit.ly/2B6fjE2>
- Carrión D. y Herrera S. (2012). *Ecuador rural del siglo XXI. Soberanía alimentaria, inversión pública y política agraria*. Instituto de Estudios Ecuatorianos. <https://bit.ly/2yyifbh>

- Castellanos Llanos, G. Los estilos de género y la tiranía del binarismo: de por qué necesitamos el concepto de generoelecto. *La Aljaba* XX, 69-88.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades* 6, 153-172.
- Castro-Gómez, S. (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca; Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Centeno, M. Á. (2009). El Estado en América Latina en un Mundo en Cambio. *CDIDOB d'Afers Internacionals* 85-86, 11-31. <http://doi.org/10.24241/RCAI.VI85.130880>
- Centeno, M. Á. (2014). *Sangre y deuda. Ciudades, Estado y construcción de nación en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia.
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine.
- Coello, R. (2016). Comentario a La participación laboral de las mujeres. ¿por qué es importante? ¿qué funciona mejor para promoverla e incentivarla? En M. Pajarín García y B. Leyra Fatou (Eds.), *Cuaderno de género 4. Economía, género y desarrollo: enfoques e iniciativas hacia la igualdad* (pp. 63-66). Universidad Complutense de Madrid, Instituto Complutense de Estudios Internacionales.
- Comaroff, John L. y Comaroff, Jean. (1987). *Of totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality*. *Ethnos* 52, 301-323.

- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (2011). *Interculturalidad. Diálogo de Saberes. Módulo III*. CODENPE, AECID.
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género (2018). *Agenda nacional de las mujeres y personas LGBTI 2018-2021*. Consejo Nacional para la Igualdad de Género (CNIG). <https://bit.ly/2yxRyDr>
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género (2014a). *La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador: análisis de los resultados de la encuesta nacional sobre relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres*. Consejo Nacional para la Igualdad de Género (CNIG). <https://bit.ly/3bZZ2g3>
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género (2014b). *Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género 2014-2017*. Consejo Nacional para la Igualdad de Género (CNIG). <https://bit.ly/316zElw>
- Consejo Provincial de Manabí (2018). *Agenda de Desarrollo Sostenible de Manabí. Caracterización de las fortalezas de la población humana*. Consejo Provincial de Manabí.
- Conway, J. K., Bourque, S. C. y Scott, J. W. (2013). El concepto de género. En M. Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 21-33) PUEG. <https://bit.ly/30cKtC9>
- Cooper, J. A. (2000). Economía de género. *Investigación económica* 60(234), 13-15. <https://bit.ly/33fsDS0>
- Corbetta, P. (2007). *Metodología y técnicas de investigación social*. MacGraw-Hill Interamericana de España.
- Cornelius, C. (2008). *El mundo fragmentado* (1.^a ed.). Terramar.
- Coronil, F. (1998). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (pp. 121-146). Miguel Ángel Porrúa.

- Corosio, A. (Coord.) (2014). *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Cortínez O’Ryan, V. (2017). *Igualdad de género para el desarrollo territorial: experiencias y desafíos para América Latina*. Documento N° 180. Grupo de Trabajo: Inclusión Social y Desarrollo. Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (RIMISP). <https://url2.cl/ntR5b>
- Chisaguano, S. (2006). *La población indígena del Ecuador. Análisis de estadística socio-demográficas*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC).
- Cruzado Rodríguez, A. (2009). Las brujas: mujeres sabias, mujeres públicas, peligrosas, diabólicas. En E. González de Sande y A. Cruzado Rodríguez, *Literatura e insumisión femenina* (pp. 169-182). Arcibel Editores. <https://bit.ly/3c5voGi>
- Cubillos, J. (2014). Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial. *Athenea Digital* 14, 261-85.
- Cumes, A. (2019). Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma. En X. Leyva Solano y R. Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 297-312). Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.
- Curiel Pichardo, R. Y. y de Abreu Generoso, L. M. (2020). Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista. *Revista de Teoria da Historia* 22(2), 231-245. <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/58979>
- Curiel Pichardo, R. Y. (junio 2009). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe* [ponencia]. Primer Coloquio Latinoamericano sobre praxis y pensamiento feminista. Buenos Aires. <http://www.bdigital.unal.edu.co/39749/>
- Curiel Pichardo, R. Y. (2008). Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical: reflexiones en torno a las estrategias políticas de

las mujeres afrodescendientes. Documento de trabajo.
<http://bdigital.unal.edu.co/39751/1/ochycuriel.20082.pdf.pdf>

Curiel Pichardo, R. Y. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas (Col)* 26, 92-101. <https://url2.cl/sHGQz>

Cuvi, M. (1985). *Políticas de fomento artesanal en el Ecuador*. ILDIS. <https://bit.ly/2AawAec>

Deere C. D. y Twyman J. (2014). ¿Quién toma las decisiones agrícolas? Mujeres propietarias en el Ecuador. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 1-16. <https://bit.ly/2TD8hN3>

Delgado, J. M. y Gutiérrez, J. (Coords.) (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Editorial Síntesis Psicología.

Delgado Salazar, J. L. y Ruesga Benito, S. M. (2019). *Modelo analítico para la reducción de la economía sumergida en Ecuador* [ponencia]. Special Issue: EDaSS VII Internacional Conference – AroEc (Atlantic Review of Economics), 1-23.

De la Cuadra, J. (2011). *La Tigra y Los monos enloquecidos*. Clásicos Ariel.

De la Cuadra, J. (2006). *Los Sangurimas*. Clásicos Ariel.

De las Heras Aguilera, S. (2009). Una aproximación a las teorías feministas. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política* 9, 45-82. <https://bit.ly/38RYbhu>

De Lauretis, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Horas y Horas.

Díaz Cabeza, M. C. (2010). *Criterios y conceptos sobre el patrimonio cultural en el siglo XXI*. UBP Serie Materiales de Enseñanza, 1(1). Universidad Blas Pascal. <https://url2.cl/BN3Ea>

Dueñas de Anhalzer, C. (2010). Los viajes de los indios de Portoviejo a la Corte Española. Conflictos interétnicos y territoriales. *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia* 31, 6-24. <https://bit.ly/3goykBe>

Dueñas de Anhalzer, C. (1991). *Soberanía e insurrección en Manabí*. Abya Yala.

- Dueñas de Anhalzer, C. (1983). *Historia social y económica del norte de la provincia de Manabí*. [Tesis de licenciatura, Universidad Católica del Ecuador].
- De Oto, A. (2017). Notas metodológicas en contextos poscoloniales de investigación. En M. Alvarado y A. De Oto, *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana* (pp. 13-31) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Dussel, E. (1995). Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt). En W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Ediciones del Signo.
- Eco, U. (2003). *Cómo se hace una tesis*. Gedisa Editorial.
- Echeverría, B. (2015). *Definición de la cultura*. Fondo Cultura Económica, Editorial Itaca.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverri, R., Sotomayor O. (2010). *Estrategias de gestión territorial rural en las políticas públicas en Iberoamérica. Documento de proyecto*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). <https://bit.ly/2yCyUKQ>
- Eljuri Jaramillo, G. (2008). Patrimonio inmaterial, herencia, identidad y memoria. *Revista Artesanías de América* 66, 53-74. <http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/handle/cidap/1522>
- Endara, G. (Ed.) (2018). *¿Qué hacemos con la(s) masculinidades(es)? Reflexiones antipatriarcales para pasar del privilegio al cuidado*. Friedrich–Ebert–Stiftung Ecuador.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Envió Editores.

- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo* (1.^a ed.). Fundación Editorial el perro y la rana.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2004). Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalization Social Movements. *Third World Quarterly* 25, 207-230. <http://doi.org/10.1080/0143659042000185417>
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* 1, 51-86.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje*. CEREC, ICAN.
- Eschenhagen, M., y Maldonado, C. (Eds.). (2014). *Un viaje por las alternativas al desarrollo: Perspectivas y propuestas teóricas*. Editorial Universidad del Rosario.
- Espino González, A. (2010). *Economía feminista: enfoques y propuestas*. Serie Documentos de Trabajo DT 5/10. Instituto de Economía.
- Espino González, A. (2007). Género y pobreza: discusión conceptual y desafíos. *La Ventana* 26, 7-39.
- Espino, A. y Salvador, S. (2016). *El semáforo de género de las políticas públicas que promueven el empoderamiento económico de las mujeres*. Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Desarrollo-Uruguay (CIEDUR), Centro de Estudios Distributivos Laborales y Sociales (CEDLAS). <https://url2.cl/16Rjn>
- Espinosa Apolo, M. (2003). *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito, primera mitad del siglo XX*. Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, Corporación Editora Nacional.

- Espinosa Apolo, M. (2000). *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. TRAMACOIAL Editorial.
- Espinosa Fajardo, J. (2018). *Guía de género para políticas públicas más transformadoras*. Observatorio de Género sobre Economía, Política y Desarrollo (GEP&DO), Oxfam Intermón. <https://bit.ly/3d2hc2n>
- Espinosa Miñoso, Y. (2019). Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad. En X. Leyva Solano y R. Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 273-296). Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano* 184, pp. 7-12.
- Espinosa, S. (2015). Identidad y otredad en la teoría descolonial de Aníbal Quijano, *Ciencia Política* 10(20), 107-130.
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sachs, *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Pratec.
- Facio, A. y Fries, L. (2005). Feminismo, género y patriarcado. *Academia. Revista sobre enseñanza del Derecho de Buenos Aires* 3(6), 259-294. <https://bit.ly/30qBvmc>
- Faletto, E. (2009). *Dimensiones Sociales, Políticas y Culturales del Desarrollo*. Siglo del Hombre Editores, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Fanon, F. O. (2008). *Black Skin, White Masks*. Pluto Press.
- Farah, I. (2003) Incorporación de la perspectiva de género en la estrategia boliviana de Reducción de la Pobreza. En S. Berger (Ed.), *Inequidades, pobreza y mercado de trabajo: Bolivia y Perú*. Organización Internacional del Trabajo (OIT).

- Federici, S. (2019). Comunes y comunidad ante las desposesiones del neoliberalismo. En P. Dobrée y N. Quiroga Díaz (Comps.), *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipadora* (pp. 49-62). CLACSO.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (1.^a ed.). Tinta Limón.
- Fernández Kelly, M. P. (1990). Desarrollo económico y participación de las mujeres: viejos problemas, nuevos debates. *Serie Conferencias* 4, 1-13.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Editorial Kairós. <https://url2.cl/ysWHB>
- Flores, J. y Sigcha, A. (2018). *Las mujeres rurales en Ecuador*. Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en Ecuador. <https://bit.ly/2LYW5lr>
- Flórez-Estrada, M. (2007). *Economía del género: el valor simbólico y económico de las mujeres*. Editorial UCR. <https://bit.ly/3fhBZ20>
- Fonte, M. (2009). Hacia un sesgo rural en el desarrollo económico: la valorización de la riqueza cultural de América Latina. En C. Ranaboldo y A. Schejtman (Eds.), *El valor del patrimonio cultural: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas* (pp. 41-80). IEP, RIMISP, Territorios con Identidad Cultural.
- Français, A. (2000). *El Crepúsculo del Estado-Nación. Una interpretación histórica en el contexto de la globalización*. UNESCO.
- Fuller, N. (1999). ¿Pobreza o desigualdad de género?: El caso de las familias jefaturadas por mujeres. *Anuario de Hojas de Warmi* 10, 43-59. <https://bit.ly/2WjJT4b>

- Gammage, S. (2009). *Género, pobreza de tiempo y capacidades en Guatemala: un análisis multifactorial desde una perspectiva económica*. CEPAL. <https://bit.ly/3fpjd8R>
- Garay Arellano, E. (2010). El montubio: un mestizo–descendiente. *Spondylus Revista Cultural* 23, 5-17.
- Garbe, S. (2012). Descolonizar la antropología, antropologizar la Colonialidad. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 114-129.
- García-Granero, M. (2017). Deshacer el sexo. Más allá del binarismo varón-mujer. *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas* 25, 253-263.
- García López, A. (2008). Patrimonio cultural: diferentes perspectivas. *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet* 9(2), 1-36. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2557507>
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección.
- Gargallo Celentani, F. (2007). Feminismo latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12(28), 17-34. <https://bit.ly/32d6NOL>
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Ediciones Península.
- Girón, A. (2009). Género, globalización y desarrollo. En A. Girón, *Género y globalización*, (pp. 77-97). Clacso. <https://bit.ly/3ja69Y4>
- Goetschel, A. M. (Comp.). (2006). *Orígenes del feminismo en el Ecuador. Antología*. CONAMU, Flacso Ecuador, Secretaría de Desarrollo y Equidad Social, UNIFEM.
- Goetschel, A. M. (1999). *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*. Abya Yala.

- Goetz, A. M. (2007). Justicia de género, ciudadanía y derechos. Conceptos fundamentales, debates centrales y nuevas direcciones para la investigación. En M. Mukhopadhyay y N. Singh (Eds.), *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo*. Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID), Mayol Ediciones. <https://bit.ly/30jZyDf>
- Gómez-Pellón, E. (2020). «Estrategias de desarrollo local y valorización del patrimonio cultural». En Rodríguez Becerra, S. y Valadés, J. (Eds.), *La cultura vivida. Homenaje al profesor Javier Marcos Arévalo*. Badajoz, Fundación CB, pp. 523-547.
- Gómez-Pellón, E. (2015). Aspectos teóricos de las nuevas ruralidades latinoamericanas. *Gazeta de Antropología* 31(1), pp. 1-15. <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4770>
- Gómez-Pellón, E. (2012). Las premisas epistemológicas y la antropología social. *Gazeta de Antropología*, 28 (1), 10 · <http://hdl.handle.net/10481/20237> ISSN 0214-7564.
- Gómez-Pellón, E. (2010a). El desarrollo sostenible a escala local y sus implicaciones en contextos culturales. En J. Marcos Arévalo y R. E. Ledesma (Eds.), *Bienes culturales, turismo y desarrollo sostenible*, Signatura y AECID, Sevilla, pp. 23-54.
- Gómez-Pellón, E. (2010b). Patrimonio cultural: educación y desarrollo. En A. Espina Barrio, A. Motta y M. Helio Gómes, *Inovação Cultural, Patrimônio e Educação*, Fundação Joaquim Nabuco y Editora Massangana, Recife (Brasil), pp. 225-240.
- Gómez-Pellón, E. (2009). «Sostenibilidad y desarrollo local», en A. Espina Barrio (Ed.), *Antropología Aplicada en Iberoamérica*, Joaquim Nabuco y Editorial Massangana, Recife (Brasil), 2009, pp. 195-207.
- Gómez-Pellón, E. (2008). Políticas de desarrollo y culturas locales. Aplicaciones y riesgos. En A. Espina Barrio (Ed.), *Turismo, cultura y desarrollo. Antropología en Castilla, León e Iberoamérica*, X, Diputación de Salamanca e Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca, pp. 47-64.

- Gómez-Pellón, E. (2007). El patrimonio cultural: memoria e imagen del grupo social. En C. Lisón Tolosana (Ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Akal, Madrid, pp. 373-397.
- Gómez-Pellón, E. (2006). La fabrication du patrimoine culturel. En Bernard Traimond (Dir.), *L'anthropologie appliquée aujourd'hui*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, pp. 249-270.
- Gómez-Pellón, E. (2005). Desarrollo sostenible, patrimonio cultural y turismo: concepciones teóricas y modelos de aplicación. En A. Santana Talavera y L. Prats Canals (Eds.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*, FAAEE, Fundación El Monte y Asociación Andaluza de Antropología, Sevilla, pp. 71-93.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno. Una redefinición. En A. Boron, J. Amadeo y S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- González Marcén, P. (2016). La mirada de las mujeres: otros patrimonios, otro turismo. Estrategias para integrar la perspectiva de género en el patrimonio histórico. *Perspectivas. Revista ph* 89, 176-177. <https://doi.org/10.33349/2016.0.3744>
- Gordillo Ramírez, L. (2016). Hablemos de ellas. Estrategias para integrar la perspectiva de género en el patrimonio histórico. *Perspectivas. Revista ph* 89, 166-168. <https://doi.org/10.33349/2016.0.3740>
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* 4, 17-48.
- Grosfoguel, R. y Mignolo, W. (2008). Intervenciones descoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa* 9, 29-37.

- Guardia, S. B. (2013). *Historia de las mujeres en América Latina*. Centro de estudios la mujer en la historia de América Latina (CEMHAL), Departamento de Historia Moderna, Universidad de Murcia, España.
- Guardia, S. B. (2005). *Escritura de la historia de las mujeres en América latina. El retorno de las diosas*. Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL).
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. En M. Lang y D. Mokrani, *Más allá del desarrollo* (pp. 21-53). Fundación Rosa Luxemburgo, Abya Yala.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. En M. Rojas, *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México (pp. 103-110). <https://bit.ly/2Dwb99q>
- Guerrero, F. (2013). Proceso organizativo del campesinado en el sur de Manabí y desarrollo rural. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 45, 127-140.
- Guevara Aguay, E. (2014). Gestión del patrimonio inmaterial en el Ecuador. Análisis de caso Fundación Quito Eterno. [Tesis de maestría, Universidad de Barcelona]. <https://url2.cl/KR1Us>
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica.
- Guzmán Barcos, V. y Montaña Virreira, S. (2012). Políticas públicas e institucionalidad de género en América Latina (1985-2010). *Serie Mujer y Desarrollo* 118 (LC/L.3531. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). <https://bit.ly/3jYw4CN>
- Haber, A. (2011). Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. *Revista de Antropología* 23(1), 9-49.
- Hall, S., y Du Gay, P. (Eds.). (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía*. Paidós.

- Herrera, G. (Coord.). (2000). *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre feminismo y derecho*. Flacso Ecuador. <https://url2.cl/qKlci>
- Herrera, G. (Ed.). (2001). *Antología Género*. Flacso Ecuador.
- Herrera, G. (Ed.). (2006). *La persistencia de la desigualdad. Género, trabajo y pobreza en América Latina*. CONAMU, Flacso Ecuador, Secretaría Técnica del Frente Social.
- Herrera, G. y Prieto, M. (2007). Género y nación en América Latina. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 28, 31-34.
- Hidalgo-Capitán, A. y Cubillo-Guevara, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el *Sumak Kawsay* *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 48, 25-40.
- Hidrovo Quiñónez, T. (2007). Los «alucinados» de Puerto Viejo. Nociones de soberanía y ciudadanía en Manabí (1812–1822). *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia* 26(II), 51-70. <https://bit.ly/3gmu5pV>
- Hidrovo Quiñónez, T. (2005). *Historia de Manta en la región de Manabí. Tomo I y II*. Editorial Eskeletra, Mar Abierto–ULEAM.
- Hill, J. D. y Staats, S. K. (2002). Redelineando el curso de la historia: Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos. En G. Boccarda, *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)* (pp. 13-26). Abya Yala.
- Honorario Velasco, A. (1997). *El trabajo de campo. La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Ed. Trotta.
- Ibáñez, J. (1990). *Nuevos avances en la investigación social*. Editorial Anthropos.
- Ibarra, H. (2010). Concertaje, jornaleo y haciendas (1850-1920). En Cisneros, et al., *Población, migración y empleo en el Ecuador* (pp. 103-146). Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS). <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=47536>

- Icaza, R. (2019). Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial. En X. Leyva Solano y R. Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* (pp. 27-46). Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.
- Instituto Geográfico Militar del Ecuador. (2017). *Atlas rural del Ecuador*. Primera Edición. Instituto Geográfico Militar del Ecuador. <https://bit.ly/2zxf1Ff>
- Instituto Geográfico Militar de Ecuador. (2017). *Atlas Geográficos IGM*. <https://bit.ly/36wxBJR>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2020a). Contador poblacional. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). Consultado el 31 de julio de 2020. <https://bit.ly/310Jx4c>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2020b). *Boletín técnico. Encuesta nacional de empleo, desempleo y subempleo (ENEMDU), diciembre 2019. Mercado laboral*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/2B2EPtt>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2020c). *Boletín técnico. Encuesta nacional de empleo, desempleo y subempleo (ENEMDU), diciembre 2019. Pobreza y desigualdad*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/3gpW1Jp>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2019). *Encuesta nacional sobre relaciones familiares y violencia de género contra las mujeres-ENVIGMU, noviembre 2019*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/2TFQzbA>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). (2018). *Atlas de género*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/3jVb7IV>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2014a). *Reporte de pobreza por consumo. Ecuador 2006-2014. Capítulo 6*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/3d2hAOn>

- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2014b). *Reporte de pobreza por consumo. Ecuador 2006-2014. Capítulo 7*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/2Mb3A9f>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2012). *Clasificación Nacional de Actividades Económicas (CIIU Rev. 4.0)*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/36wGGCA>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2011a). *Las cifras del pueblo Montuvio. Una mirada desde el censo de población y vivienda 2010*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/3c3jD32>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2011b). *Encuesta de estratificación del nivel socioeconómico NSE 2011*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://bit.ly/3d2hIxl>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (INEC). (2010b). *Base de datos. Censo de población y vivienda*. <https://bit.ly/3c6HDSV>
- Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC). (2010a). *Manual de Usuario CIIU – Clasificación Industrial Internacional Uniforme*. <https://url2.cl/PRnGA>
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). (2014). *Marco normativo para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. <https://bit.ly/2X4CIxT>
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). (2019). *Plan de gestión integral para la reactivación de la Escuela-Taller de Pile*. Pile: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). (2012). *Tejido del sombrero de paja toquilla Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). (2012). *Tejido del sombrero de paja toquilla. Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC). <https://bit.ly/2Zyx9t7>
- Jaime, F. M., Dufour, G. A., Alessandro, M. y Amaya, P. (2013). *Introducción al análisis de políticas públicas*. Universidad Nacional Arturo Jauretche. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/icsya-unaj/20171114040327/pdf_1260.pdf
- Jiménez-Esquinas, G. (2017). El patrimonio (también) es nuestro. Hacia una crítica patrimonial feminista. En I. Arrieta Urtizberea (Ed.), *El género en el patrimonio cultural* (pp. 19-48). Universidad del País Vasco.
- Jiménez-Esquinas, G. (2016). De «añadir mujeres y agitar» a la despatriarcalización del patrimonio: la crítica patrimonial feminista. *Revista ph* 89, 137-140. <https://doi.org/10.33349/2016.0.3708>
- Jiménez-Esquinas, G. y Sánchez-Carretero, C. (2015). Mediaciones patrimoniales para relaciones incendiarias: el caso del Santuario da Virxe da Barca de Muxía. *Revista ph* 88, 2-8. <https://doi.org/10.33349/2015.0.3633>
- Kakozi Kashundí, J. B. (2015). La dimensión ético-política de Ubuntu y la superación del racismo en “nuestra América”. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kingman, E. (2002). Identidad, mestizaje, hibridación: sus usos ambiguos. *Revista Propositiones* 34, 1-8.
- König, H-J. (2005). Discursos de identidad, Estado-nación y ciudadanía en América Latina: Viejos problemas-nuevos enfoques y dimensiones. *Historia y Sociedad* 11, 9-31.
- Kottak, C. P. (2011). *Antropología cultural*. McGraw-Hill Interamericana Editores.
- La Barbera, M. C. (2010). Género y diversidad entre mujeres. *Cuadernos Kóre* 1(2), 55-72. <https://bit.ly/2Xmxygf>

- Labadi, S. (2013). *UNESCO, Cultural Heritage, and Outstanding Universal Value: Value-based Analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions*. AltaMira Press.
- Lagarde, M. (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. Instituto de las Mujeres del Distrito Federal.
- Lagarde, M. (1997). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Horas y Horas.
- Lagarde, M. y Valcárcel A. (Coords.) (2011). *Feminismo, género e igualdad*. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID)
- Lagunas-Vázquez, M., Beltrán-Morales, L. F. y Ortega-Rubio, A. (2016). Desarrollo, feminismo y género: cinco teorías y una canción desesperada desde el Sur. *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina* 4(2), 62-75.
- Lahera, E. (2004). Política y políticas públicas. Proyecto Políticas y políticas públicas en los procesos de reforma en América Latina. Similitudes y diversidades. Proyecto FRA/02/073. *Serie Políticas Sociales* 95. CEPAL. <https://bit.ly/30lkEkL>
- Lahera, E. (2002). *Introducción a las políticas públicas*. Fondo de Cultura Económica. <https://bit.ly/39SBfIL>
- Lalander, R. y Cuestas-Caza, J. (2017). Sumak Kawsay y Buen Vivir en Ecuador. En A. D. Verdú Delgado (Ed.), *Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo: nacionalidades indígenas del Ecuador*, pp. 30-64. <https://bit.ly/2D2Ns8N>
- Lamas, M. (2013). La antropología feminista y la categoría «género». En M. Lamas (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 97-125). PUEG. <https://bit.ly/30cKtC9>
- Lander, E. (2000) (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

- Larrañaga Sarriegi, M. y Jubeto Ruiz, Y. (2013). El desarrollo humano desde la equidad de género: un proceso en construcción. En B. Román y G. De Castro (Coords.), *Cambio social y cooperación en el siglo XXI, Vol. 2. El reto de la equidad dentro de los límites económicos* (pp. 95-112). Educo.
- León, M. (2013). *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Mujeres Forjadoras de Desarrollo. <https://bit.ly/2BQhUIM>
- León, M. (2010). El 'Buen Vivir': objetivo y camino para otro modelo. En I. León (Coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios* (pp. 105-113). FEDAEPS.
- León M. (2008). Después del 'desarrollo': el 'buen vivir' y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. *Revista Umbrales* 18, 36-44.
- León, M. (2003). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo Editores, Fondo de Documentación Mujer y Género, Género, Mujer y Desarrollo Programa de Estudios. <https://bit.ly/3k1ru6B>
- León, M. (1996). Mujer, género y desarrollo: concepciones, instituciones y debates en América Latina. *Instituto Interamericano de Derechos Humanos*. (pp. 187-218) <https://www.corteidh.or.cr/tablas/a11997.pdf>
- León Rodríguez, M. E. (2008). Ética feminista y feminismo de la igualdad. *Revista Espiga* 16-17, pp. 79-88. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467847230006>
- León, X. (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo y su relación con la Soberanía Alimentaria. El caso ecuatoriano. *Antropología Cuadernos de Investigación* 17, 39-55.
- Llull Peñalba, J. (2005). Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural. *Arte, Individuo y Sociedad* 17, 177-208. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1173002>
- Logroño, M. J., Borja Naranjo, G. M. y Estrella Valdivieso, S. P. (2018). *Mujeres rurales y asistencia técnica en el Ecuador*. Editorial Universitaria, Universidad Central.

- Lozano Lerma, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia* 5(2), 7-24.
- Lugo Espinosa, G., Alberti Manzanares, M. P., Figueroa Rodríguez, O. L., Talavera Magaña, D. y Monterrubio Cordero, J. C. (2011). Patrimonio cultural y género como estrategia de desarrollo en Tepetlaoxtoc, Estado de México. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 9, 4, pp. 599-612. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2011.09.057>
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia* 6(2), 105-119.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa* 9, 73-101.
- Macas, L. (2011). El Sumak Kawsay. En G. Weber (Coord.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la Sociedad Civil en el Ecuador* (pp. 47-60) Centro de Investigaciones Ciudad.
- Macías Barrés, D. (2020). El cholo costeño más allá de la literatura. *KIPUS. Revista Andina de Letras y Estudios Culturales* 47, 71-83. <https://doi.org/10.32719/13900102.2020.47.4>
- Macías Barrés, D. (2014). Patrimonio cultural y lingüístico: el montubio y el amorfino. *Histoires(s) de l'Amérique latine Revue (HISAL)* 10(5), 1-15. <https://bit.ly/2WZtfry>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Malinowski, B. (1935). *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Labor.
- Malinowski, B. (1944/1984). *Una teoría científica de la cultura*. (A. R. Cortázar, Trad.) Sarpe.

- Malo González, C. (2006). *Arte y cultura popular*. Universidad del Azuay, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP).
- Manosalvas, M. (2017). Políticas públicas y Buen Vivir. En S. Varea y S. Zaragocin, *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales* (pp. 91-102). PYDLOS.
- Manosalvas, M. (2014). Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 49, 101-121.
- Maquieira, V. (2001). Género, diferencia y desigualdad. En E. Beltrán y V. Maquieira, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (pp. 127-190). Alianza Editorial.
- Marcos Pino J. (2006). La historia de Manabí prehispánico. En J. Marcos Pino y T. Hidrovo Quiñonez, *Arqueología y Etnohistoria del Señorío de Cancebí en Manabí Central* (pp. 9-99). Editorial Mar Abierto, Esqueletra Editorial.
- Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Universidad de la Tierra Chiapas.
- Marcus, G., y Fischer, M. (1986). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Biblioteca de comunicación, cultura y medios.
- Marcuse, H. (1988). Cultura y sociedad. *Contemporary Sociology* 17(2), 262-263. <https://doi.org/10.2307/2070646>
- Marqués, J. V. (1997). Varón y patriarcado. En T. Valdés y J. Olavarria, *Masculinidad/es poder y crisis* (pp. 17-30). Ediciones de las Mujeres.
- Martínez C., J. L., Gallardo P., V. y Martínez B., N. (2002). Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX. En G. Boccara, *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)* (pp. 27-46). Abya Yala.

- Martínez, L. (2000). *Antología de estudios rurales*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Ecuador).
- Martínez Latre, C. (2011). ¿Tiene sexo el patrimonio? *Museos.es* 5-6, 138-151. <https://sede.educacion.gob.es/publiventa/d/20948C/19/0>
- Massó Guijarro, E. (2016). ¿Giro decolonial en el patrimonio? La *Liberation Heritage Route* como alternativa poscolonial de activación patrimonial. *Pensamiento* 72(274), 1277-1295. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5846783>
- Massó Guijarro, E. (2006). La identidad cultural como patrimonio inmaterial: relaciones dialécticas con el desarrollo. *Theoria* 15, 1, pp. 89-99. <https://bit.ly/2yuTkVQ>
- Max-Neff, M., Elizalde, A. y Openhayn M. (2010). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Biblioteca CF+S.
- Mejía Salazar, A. R. (2014). El patrimonio cultural como derecho: el caso ecuatoriano. *Revista de Derecho* 21, 5-26.
- Mendoza, R. (s.f.). El género y los enfoques de desarrollo. Universidad Pontificia Católica del Perú.
- Mezzadra, S. (Ed.). (2008). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Traficantes de Sueños.
- Mignolo, W. (Comp.) (2014). *Género y descolonialidad*. Del Signo.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa* 3, 47-72.

- Millán Jiménez, A. (1994). Nuevas perspectivas en ciencias sociales. *Revista Murciana de Antropología* 1, 121-131.
- Millett K. (1969). *Política sexual*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer. <https://url2.cl/Q58yD>
- Moghadam, M. y Bagheritari, M. (2005). Cultures, Conventions and the Human Rights of women: Examining the Convention for Safeguarding Intangible Cultural Heritage, and the Declaration on Cultural Diversity. *SHS Paper in Women's Studies/Gender Research*.
- Molina, R. (2018). Proceso de construcción de una nueva identidad cultural de Manabí, a partir de la conquista y el coloniaje español. En *Determinación de la identidad cultural de Manabí en relación de su historia, geografía y población*. [Proyecto de investigación]. Universidad San Gregorio de Portoviejo.
- Molyneux, M. (2010). Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina. *Stud. Hist. Hª Cont.* 28, 181-211. <https://bit.ly/2DtjQRu>
- Molyneux, M. (2008). La política de desarrollo y la dimensión de género del capital social. *Papeles* 101, 63-79.
- Molyneux, M. (2000). Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas. En *Women's Movements in International Perspective: Latin America and Beyond*. <https://bit.ly/2A6qfR5>
- Molyneux, M. (1985). Mobilization Without Emancipations? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies* 11(2), 227-254. <https://bit.ly/2TDht3Y>
- Moncagatta P., Moscoso Moreno A., Pachano S., Montalvo J. D. y Zechmeister E. J. (2020). *Cultura política de la democracia en Ecuador y en las Américas, 2018/19: tomándole el pulso a la democracia*. Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), Vanderbilt University, Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP), 50+1 Grupo de Análisis Político. <https://bit.ly/2AaxzLq>

- Monsalve Romera, A. y Pastor Pérez, A. (2016). ¿El género como excusa? Estrategias para integrar la perspectiva de género en el patrimonio histórico. *Perspectivas. Revista ph* 89, 141-143. <https://doi.org/10.33349/2016.0.3737>
- Moore, H. L. (2009). *Antropología y feminismo*. Cátedra.
- Moser, C. (1998). Planificación de género. Objetivos y obstáculos. En E. Largo, *Género en el Estado, Estado del Género* (pp. 1-10). ISIS Internacional, Ediciones de las Mujeres.
- Moser, C. (1991). La planificación de género en el tercer mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género. En V. Guzman, P. Portocarrero y V. Vargas, *Una nueva lectura: género en el desarrollo*. Entre Mujeres-Flora Tristán (pp. 91-123).
- Mosquera, J. S. (2019). *Diagnóstico sociocultural de la comuna Pile*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Mudimbe, V.Y. (1988). *La invención de África* (Vol. 2). Indiana University Press.
- Municipio de Montecristi. (2018). Municipio coordinará proyecto pile segundo "pueblo mágico del Ecuador" [página de Facebook]. Facebook. Consultado el 29 de agosto de 2020. <https://www.facebook.com/GadMontecristi/posts/1105644649617548/>
- Muñoz, A. M., De Paz, C. y Revenga A. (2016). La participación laboral de las mujeres. ¿por qué es importante? ¿qué funciona mejor para promoverla e incentivarla? En M. Pajarín García y B. Leyra Fatou (Eds.), *Cuaderno de género 4. Economía, género y desarrollo: enfoques e iniciativas hacia la igualdad* (pp. 31-69). Universidad Complutense de Madrid, Instituto Complutense de Estudios Internacionales.
- Murillo Torrecilla F. J. y Hernández Castilla R. (2011). Hacia un concepto de Justicia Social. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación* 9(4), 7-23. <https://bit.ly/33eiAN9>
- Nates Cruz, B. (1999). *Territorio y Cultura. Del campo a la ciudad. Últimas tendencias en teoría y método*. Ediciones Abya-Yala.

- National Geographic (2020). *Fechas clave en la historia para conseguir el voto femenino*. National Geographic. <https://bit.ly/2OhAMwF>
- Nazar Beutelspacher, A. y Zapata Martelo, E. (2000). Desarrollo, bienestar y género: consideraciones teóricas. *Revista de Estudios de Género. La ventana* 11, 73-118. <https://bit.ly/3gr8YSN>
- Nisbet, R. (1980). *Historia de la idea de progreso*. Gedisa.
- Nisbet, R. (1986). La idea de progreso. *Revista Libertas* 5, 1-30.
- Nobre, M. y Hora, K. (2017). *Atlas de las mujeres rurales de América Latina y El Caribe*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2009). Las capacidades de las mujeres y la justicia social. *Debate Feminista* 39.
- Nussbaum, M. (1999). Mujeres e igualdad, según la tesis de las capacidades. *Revista Internacional del Trabajo* 118(3), 253-273.
- Obando Salazar, Olga Lucía (2006). Una política pública de la mujer con perspectiva de género. *Cuadernos de Administración Universidad del Valle*, 36-37, 320-340. <https://bit.ly/3gk71YN>
- Ochy, C. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* 26, 92-101.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2019). *Estudio mundial sobre el papel de la mujer en el desarrollo. El control por la mujer de los recursos económicos y del acceso a los recursos financieros, incluida la microfinanciación*. Informe del Secretario General.
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2019). *Informe de los objetivos del desarrollo sostenible*. ONU. Consultado el 31 de julio de 2020. <https://bit.ly/39HG8LC>

- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2017). *Objetivos de Desarrollo Sostenible*.
<https://bit.ly/2TEzrmB>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2009). *Clasificación Industrial Internacional Uniforme de todas las actividades económicas (CIIU)*. Informes estadísticos Serie M (4) Rev. 4. Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. División de Estadística.
https://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesM/seriesm_4rev4s.pdf
- Organización de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres [ONU Mujeres]. (2015). *La hora de la igualdad sustantiva. Participación política de las mujeres en América Latina y el Caribe hispano*. ONU Mujeres. <https://bit.ly/3fkOZ75>
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2017). *Aportes para la consolidación de la política pública sobre el patrimonio cultural inmaterial del Ecuador. Proyecto «fortalecimiento de capacidades para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del Ecuador»*. UNESCO Quito.
https://ich.unesco.org/doc/src/Ecuador-FIT_project_2015-2017_on_PCI-ES.pdf
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2015). *Igualdad de género. Patrimonio y creatividad*. UNESCO. <https://url2.cl/PRqUV>
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2011). *¿Qué es patrimonio cultural inmaterial?* UNESCO. <https://bit.ly/3d1fkXq>
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2009). *Patrimonio cultural inmaterial y género*. UNESCO. <https://bit.ly/36vMc8v>
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Adoptada por la Conferencia General de la UNESCO, 32ª reunión, 17 de octubre de 2003.
http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO]. (1972). *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. Adoptada por la Conferencia General de la UNESCO, 17ª reunión, 16 de noviembre de 1972. <https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>
- Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [FAO]. (2009). *Cerrar la Brecha. El programa de la FAO para la igualdad de género en la agricultura y el desarrollo rural*. FAO. <https://bit.ly/2XAtd8K>
- Ouviña, H. (2002). El Estado: su abordaje desde una perspectiva teórica e histórica. En S. Lifszyc, *Introducción al conocimiento de la Sociedad y el Estado* (pp. 1-36). Gran Aldea Editores.
- Oviedo, A. (2017). Cultura: de la colonialidad a la descolonización. *Boletín Electrónico Spondylus*. <https://url2.cl/qnsSX>
- Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera. <https://url2.cl/jmTDY>
- Oyěwùmí, O. (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologías africanas. *CODESRIA Gender Series* 1, 1-8. <https://url2.cl/pIU4l>
- Oyěwùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African sense of western gender discourses*. University of Minnesota.
- Pabón Cadavid, J. A. (2018). Participación de comunidades y el camino hacia un derecho humano al patrimonio cultural. *Estudios constitucionales* 16(2), 89-116. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-52002018000200089>
- Palencia, T. (2003). *Género y cosmovisión Maya*. PRODESSA – Saquil Tz'ij.
- Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. <https://bit.ly/2Zo75As>

- Paredes Ramírez, W. (2008). *Aquí los montubios, allá la ciudad (razones del desencuentro campo-ciudad)*. Banco Central del Ecuador.
- Pareja Diezcanseco, A. (2012). *Baldomera*. Clásicos Ariel.
- Parella Rubio, S. (2003). Repensando la participación de las mujeres en el desarrollo desde una perspectiva de género. *Paper* 69, 31-37.
- Parellada, R. (2009). Ilustración, progreso y desarrollo. *Revista de Filosofía Moral y Política* 40, 17-28.
- Parpart, J. (1994). ¿Quién es la “otra”?: una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de mujer y desarrollo. *Entre mujeres*, 327-356.
- Patiño, C. E. (2017). *Análisis de pobreza de tiempo con un enfoque de género: caso del Ecuador, 2012*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2017). <https://bit.ly/2PjJQS0>
- Paulson, S. y Equipo Lund. (2011). *Pautas conceptuales y metodológicas. Género y dinámicas territoriales. Documento de trabajo 84*. Programa Dinámicas Territoriales Rurales (RIMISP). <https://bit.ly/2yxMNtH>
- Pazos Morán, M. (2018). *Contra el patriarcado. Economía feminista para una sociedad justa y sostenible*. Katakarak Liburuak.
- Pérez Galán, B. (2003). Género y desarrollo. *Colección Pedagógica Universitaria* 40, 1-11. <https://bit.ly/3kaODDx>
- Pérez Garzón, J. S. (2012). *Historia del feminismo*. Los libros de la Catarata.
- Pérez Orozco, A. (2019). *Subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.
- Pérez Orozco, A. (2006a). ¿Hacia una economía feminista de la sospecha? *Revista En Otras Palabras*, (13-14), 1-29. <https://bit.ly/2OgHRxv>

- Pérez Orozco, A. (2006b). La economía: de icebergs, trabajos e (in)visibilidades. En M. Legarreta Iza, D. Ávila Cantos y A. Pérez Orozco, *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: producción, reproducción, deseo, consumo* (pp. 233-252). Tierradenadie Ediciones.
- Pérez Orozco, A. (2005). Economía del género y economía feminista ¿conciliación o ruptura? *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 10(24), 43-64. <https://bit.ly/38QENS1>
- Pérez Orozco, A. (2004). Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía. *Foro Interno* 4, 87-117.
- Postigo Asenjo, M. (2001). El patriarcado y la estructura social de la vida cotidiana. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* VI, 199-208. <https://url2.cl/NqmsC>
- Puentes, J. P. (2014). Reflexiones sobre metodologías decoloniales (o sobre políticas metodológicas decoloniales). *Analéctica* 3, 1-11.
- Puleo, A. (2005). El patriarcado ¿una organización social superada? *Temas para el debate* 113(14), 39-42. <https://url2.cl/X4a3J>
- Pulido Tirado, G. (2009). Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism* XXIV (1-2), 173-201.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2018). *Resumen: índices e indicadores de desarrollo humano, actualización estadística de 2018*. <https://bit.ly/3giZCct>
- Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (285-327). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Quijano, A. (2014b). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la*

- colonialidad/descolonialidad del poder* (757-775). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Quijano, A. (Ed.). (2014c). *Descolonialidad y bien vivir*. Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, A. (2014d). Estado–nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales* 6, 73-90.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13(29), 11-20.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992* XLIV(4), 583-591.
- Radcliffe, S. (2017). Género y Buen Vivir: desigualdades, interseccionales y la descolonización de las jerarquías persistentes. En S. Varea y S. Zaragocin, *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales* (pp. 75-90). PYDLOS.
- Rahgerber, E. M. (1990). Mujer en el desarrollo, mujer y desarrollo y género y desarrollo: tendencias en la investigación y la práctica. *The Journal of Developing Areas* 24, 1-14.
- Ramón Valarezo, G. (2004). El estado ecuatoriano y «las localidades» en el siglo XIX. En G. Ramón Valarezo y V. H. Torres Dávila, *El desarrollo local en el Ecuador. Historia, actores y métodos* (pp. 13-72). Abya Yala, Comunidades y Desarrollo en el Ecuador (COMUNIDEC). https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/116/
- Ranaboldo, C., Serrano C. y Cliche, G. (2013). *Enfoque territorial para el empoderamiento de las mujeres rurales en América Latina y el Caribe. Informe final-Consultoría*. RIMISP Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

- Regalado Espinoza, L. (2016). *Indigenismo e identidad en Manabí*. Abya Yala.
- Regalado Espinoza, L. (2010). *Las hebras que tejieron nuestra historia*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envió editores.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría de Estudios Culturales Universidad Javeriana.
- Rezabala Zambrano, N. (2014). Invisibilidad de las mujeres en algunas novelas manabitas del siglo XX. *Revista de lenguas modernas* 21, 179-187.
- Ribadeneira Suárez, C. (2001). *El racismo en el Ecuador contemporáneo. Entre la modernidad y el fundamentalismo étnico. El discurso del otro*. Abya Yala.
- Rigat-Pflaum, M. (2013). Políticas públicas y género: planes de igualdad de oportunidades y derechos en Argentina. Análisis. Friedrich Ebert Stiftung. <https://bit.ly/3jWh0W2>
- Rivadeneira Suárez, L. C. (2013). *Los montubios: sujetos éticos en construcción*. [Tesis de maestría]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Ecuador).
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Mirada Salvaje, Editorial Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2004). La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. *Revista Aportes Andinos. Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad* 11, 1-15.

- Robeyns, I. (2008). ¿Cómo se ha puesto en práctica el enfoque de las capacidades? *Revista Enfoque* 29, 53-57.
- Robeyns, I. (2006). The Capability Approach in Practice. *The Journal of Political Philosophy* 14(3), 351-376. <https://n9.cl/2o8d3>
- Robeyns, I. (2005). The Capability Approach: a theoretical survey. *Journal of Human Development* 6(1), 93-117. <https://doi.org/10.1080/146498805200034266>
- Robeyns, I. (2003, 6 de septiembre). *The Capability Approach: An Interdisciplinary Introduction*. [Ponencia] 3rd International Conference on the Capability Approach, Pavia, Italia. <https://n9.cl/9mr94>
- Robles, H. E. (2005). Representación de la mujer en dos escritores ecuatorianos (Medardo Ángel Silva y José de la Cuadra). *Revista Iberoamericana LXXI* (210), 121-143.
- Rodríguez Alemán, R. (2000). El papel de la mujer en los modelos de desarrollo. *Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología* 3, 223-235.
- Rodríguez Flores, L. (2015). El enfoque de género y el desarrollo rural: ¿necesidad o moda? *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas* 1, 401-408. <https://bit.ly/3gfYs18>
- Roitman, K. (2013). Mestizaje montubio: rompiendo y manteniendo esquemas. *Ecuador Debate. Identidades y Diferencias* 88, 69-86. <https://bit.ly/2A4QEPg>
- Rosero, R. (2019). Evaluación del Plan Nacional de Desarrollo del Ecuador «Toda una Vida». Unidad de análisis y estudios de coyuntura, Instituto Superior de Investigación y Posgrado (ISIP). Universidad Central del Ecuador. <https://bit.ly/3d4evgu>
- Rostagnol, S. (2015). ¿El patrimonio tiene género? Una mirada al patrimonio cultural inmaterial desde la perspectiva de género. *Primer Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo. Diversidad cultural y Estado. Escenarios y desafíos de hoy*. <https://bit.ly/3gm1Uat>

- Rostow, W. (1993). *Las etapas del crecimiento económico, un manifiesto no comunista*. Ministerio de Trabajo y Seguridad.
- Rubio Castro, A. El feminismo de la diferencia: los argumentos de una igualdad compleja. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 70, pp. 185-207.
- Sachs, W. (Ed.). (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (1.^a ed.). Pratec.
- Salgado Lévano, A. C. (2007). Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit* 13, 71-78.
- Sánchez Muñoz, C. (2001). Genealogía de la vindicación. En E. Beltrán y V. Maquieira, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (pp. 17-74). Alianza Editorial.
- Santos, B. de S. (2010). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abismal*, (31-84). <https://bit.ly/2X4gsUS>
- Santos, B. de S. (2006). *Conocer desde el Sur*. Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales* 2(3), 11-44. <https://bit.ly/2LW5pGD>
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vásquez Laba (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (17-49). Godot.
- Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG. <https://bit.ly/30cKtC9>

- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. (2019). *Agendas zonales. Zona 4 – Pacífico. Manabí y Santo Domingo de los Tsáchilas 2017-2021*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. <https://bit.ly/3c49uDw>
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. (2017). *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Toda una Vida*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. <https://bit.ly/2WZIIrq>
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. (2012). *La participación ciudadana para la vida democrática*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. <https://bit.ly/3gn9rG7>
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Grupo Planeta.
- Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial.
- Serafini Geoghegan, V. (2008). La economía y el género: una relación compleja. En V. Serafini Geoghegan, *La liberalización económica en Paraguay y su efecto sobre las mujeres* (21-48). Clacso.
- Sigel, R. S. (1996). *Ambition and Accommodation. How Women View Gender Relations*. University of Chicago Press.
- Sisto, V. (2015). Bajtín y lo social: hacia la actividad dialógica heteroglósica. *Athenea Digital* 15(1), 3-29. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.957>
- Shohat, E. (2008). Notes on the “Post-Colonial”. *Social Text* 31/32, *Third World and Post-Colonial Issues*, 99-113. Duke University Press.
- Smith, L. (2008). Heritage, Gender and Identity. En B. Graham y P. Howard (Eds.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Ashgate Publishing.
- Solar, X. (2009). *Género y políticas públicas*. Germina. <https://bit.ly/2TCBYxO>

- Sosa Velásquez, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* (1.^a ed.). Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar.
- Spivak, G. C. (1999). ¿Puede hablar la subalterna? En *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press.
<https://bit.ly/2ZC1YNF>
- Spivak, G. Ch. (1988). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius* III(6), 1-44.
- Spradley, J. (1979). *The Ethnographic Interview*. Holt, Rinehart and Winston.
- Stavenhagen, R. (1977). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. (2.^o ed.). Ministerio de Educación. Editorial José de Pineda Ibarra. <https://bit.ly/3gF1Gui>
- Suárez-Krabbe, J. (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa* 14, 183-204.
- Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R. A. (Eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Editorial Cátedra.
- Taylor, C. (2007). Dos teorías sobre la modernidad. *Revista de Relaciones Internacionales* 7, 1-26.
- Téllez Infantes, A. (2007). *La investigación antropológica*. Editorial Club Universitario.
- Tenesaca Castillo, J. P. y Colángelo, P. L. (2016). *La chola cuencana: permanencia de manifestaciones culturales en Cuenca*. Universidad Politécnica Salesiana.
<https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11972/1/UPS-CT005730.pdf>
- Todorov, T. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI Editores.
- Tortosa, J. M. (2011). Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir. *Aportes Andinos* 28, 1-3.
<https://bit.ly/319TXP3>

- Tortosa, J. M. (2009a). Feminización de la pobreza y perspectiva de género. *Revista Internacional de Organizaciones (RIO)* 3, 71-89.
- Tortosa, J. M. (2009b). Maldesarrollo inestable: un diagnóstico. *Actual Marx / Intervenciones* 7, 121-138.
- Torres Dávila, S. S. y Falceri, L. (2017). Patrimonio inmaterial: tres estudios de caso en Ecuador, Colombia y Perú. *Antropología Cuadernos de Investigación* 18, 76-92.
- Torres Guzmán, N. (2018). Mujeres rurales y tierra en Ecuador. ¡Es hora de cerrar las brechas de género en el campo! FIAN Ecuador. <https://bit.ly/3d1fU7y>
- Tubay Z., F. (2020). Representaciones simbólicas del género en Manabí-Ecuador. *Perseitas* 8, 165-198. <https://doi.org/10.21501/23461780.3578>
- Valdés, T. y Olavarria, J. (Eds.) (1997). *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Ediciones de las Mujeres.
- Valle Rodríguez, G. y Bueno Sánchez, E. (2006). Las políticas públicas desde una perspectiva de género. *Novedades en Población*, 2, 4, 1-27. <https://bit.ly/2ATc9mr>
- Van Geert, F., Roigé, X. y Conget, L. (Coords.). (2017). *Usos políticos del patrimonio cultural*. Ediciones de la Universitat Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/111540>
- Varea, S. y Zaragocin, S. (Comp.) (2017). *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales*. PYDLOS Ediciones.
- Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Ediciones B.
- Vásquez Santibáñez, M. B. y Carrasco Gutiérrez, A. M. (2017). Género, cuerpo y heteronormatividad. Reflexiones desde la antropología. *Interciencia* 42(9), 616-622.
- Vassallo, J. (2018). Mujeres y patrimonio cultural: el desafío de preservar lo que se invisibiliza. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 71, 80-94. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i71p80-94>

- Vega Ugalde, S. (2013). El orden de género en el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 48, 73-91.
- Vergel Tobar, C. (2011). El concepto de justicia de género: teorías y modos de uso. *Revista de Derecho Privado* 21, 119-146. <https://bit.ly/3fkqqHi>
- Vila Viñas, D. (2014). El concepto de Buen Vivir/Sumak Kawsay desde la perspectiva de la gubernamentalidad. Delimitaciones, innovaciones y conflictos. *Revista de Antropología Experimental* 14(4), 47-60. <https://bit.ly/2XgZWjS>
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Las luchas (de)coloniales en nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. *Textos y Formas*, 27-43.
- Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Akal.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Traficantes de Sueños.
- Williams, K. C. (1994). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En M. Alberton Fineman y R. Mykitiuk, *The Public Nature of Private Violence* (pp. 93-118). Routledge.
- Williams, K. C. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum* 1989(1), 139-167.
- Zamora Acosta, E. (2011). Sobre patrimonio y desarrollo. Aproximación al concepto de patrimonio cultural y su utilización en procesos de desarrollo territorial. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 9(1), 101-113. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2011.09.009>

Zapata, F. (2011). Los procesos de constitución de los Estados nacionales. En M. de Vega, *La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana. Volumen II. El pensamiento filosófico, político y sociológico* (pp. 201-208). Secretaría de Relaciones Exteriores México.

Zaragocin, S. (2017). Feminismo decolonial y Buen Vivir. En S. Varea y S. Zaragocin, *Feminismo y Buen Vivir: Utopías decoloniales* (pp. 17-25). PYDLOS.